

Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek
DIALOGHI SULLA SINISTRA
Contingenza, egemonia, universalità



Tre grandi intellettuali del nostro tempo discutono la crisi di identità della sinistra. Perché è così difficile proporre oggi politiche di emancipazione? Quali temi sono stati tralasciati dal dibattito? È possibile un soggetto politico di sinistra quando proliferano esigenze di frammentazione e di chiusura nelle proprie identità? L'urgenza di questi quesiti è data dal tracollo delle utopie di emancipazione e dalla pervasività del sistema economico e dell'immaginario capitalista che oggi, dopo quest'ultima grande crisi, si riafferma a livello planetario. Le possibili risposte sono molteplici e ricche di spunti: Butler - la maggiore teorica femminista americana - a partire dalla fluidità dell'identità sessuale, propone un soggetto come essere vulnerabile, stretto fra senso del limite e desiderio che muove l'azione; Laclau riprende il concetto gramsciano di egemonia, per uscire dalle strette del veteromarxismo e del decostruzionismo postmoderno; Žižek, uno dei più originali e provocatori pensatori di oggi, scompagina, anche a costo del politicamente scorretto, la paralisi della sinistra e rinnova il linguaggio politico con l'innesto di categorie psicoanalitiche.



Indice

Prefazione all'edizione italiana

Introduzione

Rimettere in scena l'universale:
l'egemonia e i limiti del formalismo *di Judith Butler*

Identità ed egemonia: il ruolo dell'universale
nella costituzione delle logiche politiche *di Ernesto Laclau*

Lotta di classe o post-modernismo? Sì, grazie *di Slavoj Zizek*

Universalità in competizione *di Judith Butler*

La struttura, la storia, il politico *di Ernesto Laclau*

Da Capo senza Fine* *di Slavoj Zizek*

Conclusioni dinamiche *di Judith Butler*

La costruzione dell'universale *di Ernesto Laclau*

Tenere il posto libero *di Slavoj Zizek*

Prefazione all'edizione italiana

di Laura Bazzicalupo

Un campo di battaglia

Questo libro, importante e molto citato nei dibattiti di teoria politica, ha una struttura originale che lo rende una eccezione nel panorama del dibattito filosofico-politico: è costruito come il campo di una battaglia incruenta, un confronto-scontro in fieri che mira a delineare una topica dove si distribuiscono posizioni e ruoli. I tre autori concepiscono infatti la discussione sulla politica come l'esercizio di tracciare quello che Kant chiamava, a proposito della metafisica, un *Kampfplatz*, il campo di battaglia nel quale innanzitutto si posizionano le prospettive concorrenti degli stessi interlocutori, misurandosi reciprocamente gli spazi, gli itinerari, gli slittamenti, le possibili alleanze e i vettori di scontro, ma dove anche vengono posizionate le personalità filosofiche di riferimento, Hegel, Marx, Lacan, Gramsci, Althusser, Foucault e, più sullo sfondo, Descartes, Kant, Derrida, Badiou, Deleuze: posizionate e riposizionate da una parte o dall'altra, determinando frontiere mobili e accostamenti inattesi.

Naturalmente una topica ha un prezzo in termini di complessità delle posizioni di ciascuno, che vengono ricondotte - ma questo è tipico della lotta politica - al tratto che le evidenzia e le semplifica. Per questa ragione a queste pagine introduttive spetta il compito non facile di districare l'intreccio e di restituire, almeno in parte, profondità di campo a ciascuno dei poli in dialogo. Per azzardare, in conclusione, uno sguardo complessivo sul progetto. Un taglio come quello scelto non può che corrispondere ad un progetto strategico, anche polemico, che nasce da un impegno comune espresso dal titolo del libro, *Dialoghi sulla Sinistra*.

La crisi identitaria della Sinistra, dunque. La passione politica attraversa l'intero campo di battaglia e si avverte distintamente.

L'urgenza è data dal tracollo delle utopie di emancipazione e dalla crescente pervasività del sistema economico e dell'immaginario capitalista che oggi, dopo quest'ultima grande crisi, si riafferma a livello planetario senza contrapposizioni evidenti. “Prendere posizione”, “mettere in scena”, “lasciare il posto libero”: espressioni come queste ci dicono che siamo in pieno post-strutturalismo e che il ritorno alla questione del soggetto - dissolto dal decostruzionismo e dallo strutturalismo - è ineludibile. Il campo di battaglia ha bisogno di attori politici; per fare politica ci vogliono dei soggetti. Si tratta del soggetto politico, dunque. E pensabile e possibile un soggetto politico di sinistra (cioè agente di lotte di emancipazione) quando, nella fase attuale del capitalismo e neoliberalismo globale, proliferano domande centrifughe, eterogenee e identità contingenti? È possibile e giustificabile il movimento di trascendenza da questa differenziazione e frantumazione del sociale all'unità del soggetto politico?

Quest'ultimo interrogativo che potrebbe riferirsi all'intera storia del pensiero politico moderno impegnato nella *reductio ad unum* della sovranità attraverso il momento sacrificale della delega, della autorizzazione, della rappresentazione iscrive il campo dello scontro ancora tutto nel moderno, ma una consapevolezza radicalmente post-moderna della contingenza di quella storia ne delimita le coordinate. Coloro che qui discutono sono consapevoli dell'irreversibile svuotamento dei soggetti universali dell'emancipazione, dalla classe proletaria “oggettivamente” comunista, alle donne del femminismo emancipazionista, al popolo democratico, alla “Umanità” generica e astratta del liberalismo. È possibile e, innanzitutto, è pensabile quel soggetto politico all'interno di una radicale contingenza? Il libro traduce questo interrogativo in termini teorici, senza peraltro che la discussione perda di calore e di concretezza: come è pensabile un universale (soggetto politico della agency di sinistra) che rappresenti le differenze contingenti e centrifughe, data l'improponibilità di una sintesi dialettica (classica risposta marxista)?

Una soggettivazione politica di sinistra deve essere universale o, meglio, quasi-universale - dal momento che la Sinistra viene a coincidere con l'universabilità del soggetto a fronte del particolarismo che persiste come tale della Destra - ma deve anche rimanere fedele alla contingenza. E, per di più - e questa condizione condivisa delimita il

nostro campo di battaglia -, deve fare proprio dell'eccezione, di ciò che è escluso, il suo riferimento. Alla ricerca dunque di una soggettività politica che assuma la scissione e il fallimento del soggetto stesso, ma sia anche capace di proiezione verso il futuro, di una politica di emancipazione che dia voce a chi è non rappresentato o rappresentato solo formalmente e, di fatto, invisibile, spettrale: una politica di sinistra, appunto.

Eredità post-marxista, dunque, ma mantenendo tutta l'urgenza della questione che Marx affrontava: come raggiungere una “vera” democrazia, al di là dell'alienazione formale nell'uguaglianza giuridica e dell'alienazione sostanziale in rapporti di produzione che producono soggettività diseguali? La leva viene individuata dai nostri tre filosofi nell'orizzonte epistemico ed ontologico della psicoanalisi lacaniana, collegata per ciascuno dei tre con auctores e filosofi diversi, che influenzano diversamente l'esito teorico-pratico: la linguistica in Laclau, il decostruzionismo e Foucault in Butler, il marxismo paligenetico cripto-paolino in Žižek. Perché la psicoanalisi e quali problemi una simile scelta porta con sé? La psicoanalisi non può considerarsi, come bene dice Laclau (EL, 75), un campo regionale ulteriore che si aggiunge ai precedenti: è piuttosto una dislocazione radicale dell'orizzonte ontologico ed epistemico che spalanca il pensiero sull'inconscio e sulle dinamiche che la scissione che esso implica nel soggetto comporta.

La scissione del soggetto, la breccia che lo attraversa. Questo innanzitutto. Assumere l'orizzonte lacaniano significa portare dentro al pensiero del soggetto politico una impossibilità di chiusura, di rappresentazione esaustiva. Lacan, certo: ma non era forse già l'ossessione di Kant? Laclau legge questo presupposto (la società impossibile e necessaria) come orizzonte “all'interno” del quale l'agency politica formula l'articolazione egemonica. E da questa proposta prende avvio la discussione; e noi cercheremo di ricostruire le diverse posizioni partendo appunto dall'egemonia, la cui centralità è ribadita nel titolo. All'interno dell'orizzonte sociale scisso - per Laclau, antagonistico - la politica opera in modo trascendentale organizzando nominalisticamente, retoricamente la polarizzazione egemonica.

Anche Butler assume la inadempibilità del sociale e si colloca al suo interno, muovendosi piuttosto in direzione di una incessante re-

iscrizione delle identità penalizzate, escluse dall'orizzonte ideologico liberal-democratico dei diritti umani. La loro continua traduzione, che passa attraverso una oscillazione incessante di identificazione e deidentificazione, è assimilabile all'egemonia laclausiana, ma il tono è molto diverso e tende ad accentuarsi, a fronte del volontarismo di Laclau, una versione etica che fa perno sull'indebolimento della soggettivazione.

Come Laclau, però, Butler mira ad una pratica politica di trasformazione: a internalizzare le esclusioni, strappando conquiste parziali e pragmatiche. Žižek è diverso. La sua posizione - che calza ad un personaggio provocatorio, deciso a scompaginare, anche a costo di apparire incoerente e politicamente scorretto, la paralisi cinica e accomodante della Sinistra, stile "terza via" - non assume la scissione del soggetto, per poi lavorare sulle soggettivazioni destinate al perpetuo fallimento, ma la scissione come soggetto.

Coerente ad un Lacan "preso sul serio", insiste sulla necessità di mantenere la tensione non-identica di Immaginario, Simbolico e Reale. Sulla fedeltà al Reale, che è frattura, soggetto e negatività, costruisce una proposta che sembra voler abbandonare, attraverso il colpo d'ala di un atto/evento, il livello della eterna internalizzazione nell'immaginario imperante: un salto paligenetico, rivoluzionario nella verità del Reale, inteso come il cosa e il chi forclusi e non rappresentati nel soggetto/nome egemonico: perciò, con Lacan, c'è Marx e addirittura Lenin, 13 volte Lenin, titolo di uno dei suoi saggi. Peraltro, questa sfida che può sembrare oltranzista, beyond (Beyond Discourse Analysis è un suo saggio molto intelligente)¹, oltre il decostruzionismo, al di là dello strapotere del pensiero democratico-liberale, si tiene con il lacaniano attraversamento del fantasma e la fedeltà al sintomo che, mentre manifesta la negatività del Reale, impedisce anche la fuoriuscita psicotica da esso.

Anche Žižek, dunque, perviene ad un universale concreto, il sintomo, inteso come singolare e universale al tempo stesso. Žižek, comunque, è vistosamente su un fronte diverso: nonostante alcune convergenze con Laclau soprattutto, il nodo che li separa è l'accesso alla verità, per Žižek necessario alla politica e possibile attraverso il passaggio all'atto; verità che invece sfugge eternamente alla nevrosi politica di Laclau e che Butler sfiora solo a rovescio cercando poi, nelle

opere successive a questa, una forma spuria di naturalismo. Diversi: ma l'imperativo comune, che insieme al comune obiettivo delimita il campo di battaglia, è rendere operativa la negatività che si annida nel cuore dell'identità, di ogni identità.

Vorrei sottolineare che l'uso del linguaggio e dell'ontologia lacaniana in modo diverso nei tre e con peso argomentativo talvolta solo strumentale - comporta comunque una idealizzazione, inusitata nei discorsi politici della Sinistra, tanto del Reale come spettralità esclusa dalla rappresentazione, quanto dell'Immaginario sociale e del suo ruolo costitutivo nell'identità politica, e, infine, dell'immaginazione come leva di questi processi. Interpretata, questa immaginazione, come una capacità di dislocazione da Laclau, di spostamento ironico e relativamente creativo da Butler, come potenza della negatività, della lacerazione dell'ordine simbolico da Žižek: emergenza, dalla hegeliana notte del mondo², di un soggetto antagonista che nega, che distrugge l'ordine fino al momento della nomina che ne costruisce uno nuovo.

Può disorientare coloro che sono abituati, nella teoria politica critica, ad incontrare altre categorie, sentir parlare di soggetto come frattura e soggettivazione sempre fallita, di immaginario e di spettralità, categorie che consideriamo psicoindividuali e solo mediamente socio-politiche. In realtà la potenza della proposta articolata nel dibattito in differenti direzioni converge sul fondamentale intreccio di singolarità e comune, di soggetto e soggettivazioni, divaricati, dis-identici e pure necessariamente rinviati l'uno all'altro. Ancora un cenno sulla struttura originale del libro, sulla quale peraltro la brevissima Introduzione a sei mani si sofferma.

La struttura interlocutoria, composta di Domande che ciascuno rivolge agli altri e tre giri di risposte che sono in realtà nove saggi relativamente autonomi, ma anche di serrato commento ciascuno alla analisi dell'altro, determina l'effetto della discussione in diretta, di duro anche se rispettoso confronto in cui gli interlocutori difendono appassionatamente l'esigenza di cui ciascuno si fa portatore, ma anche contaminano i propri argomenti.

I termini teoretici sono densi, ma sono usati in modo trasversale rispetto a diversi lessici teoretici; dalla filosofia classica (Kant, Hegel che subisce notevoli trazioni) al decostruzionismo post-moderno

(Derrida), alla psicoanalisi (Lacan, vero perno del rinnovamento del linguaggio e dell'orizzonte ontologico), alla terminologia del marxismo classico (Marx, Gramsci), ai cultural e post-colonial studies, nonché, per Butler, agli studi di genere. Proprio la natura di dibattito in diretta, con modifiche e slittamenti nelle posizioni di ciascuno, rende opportuno orientare il lettore italiano sul contesto teorico entro il quale ciascuno dei tre interlocutori, anche se oggi notissimi e ampiamente tradotti, si “posiziona” e posiziona i suoi referenti filosofici.

Egemonia

Dei nostri tre personaggi, Laclau è quello più sistematico: orientato, a partire dall'opera scritta con Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, a costruire una vera e propria logica della politica, che raccolga la sfida di una politica di emancipazione, evitando i rischi dell'essentialismo storico e ontologico marxista. È stato quel libro a rilanciare il concetto gramsciano di egemonia e a riaprire il discorso althusseriano sul marxismo e sull'ideologia.

Per Gramsci la soggettivazione degli agenti storici avviene secondo una logica egemonica strettamente politica, contingente, ideologica, sovrastrutturale. Gramsci funge da grimaldello per rivalutare il discorso, la letteratura, la comunicazione pop, ma anche il ruolo degli intellettuali e, in definitiva, della politica rispetto al riduzionismo economico. Gramsci, dunque: ma, per Laclau, c'era già Althusser, in *Per Marx* deciso critico dell'ortodossia marxista. Come si collega questo background marxista, sia pur non ortodosso, con l'uso di Lacan, che già in *Hegemony* si combina a sua volta con il post-strutturalismo di Foucault, Lyotard e con il decostruzionismo di Derrida?

Da un punto di vista teorico Laclau piega il termine egemonia alle esigenze di una cultura post-moderna che decodifichi soggetto e ontologia e faccia perno sul discorso, contribuendo per questa via a diffondere la prospettiva egemonica nei cultural, nei post-colonial e nei subaltern studies. La “nuova logica politica” di Laclau e Mouffe è una strategia piuttosto che una verità. Come nella linguistica di Saussure, il linguaggio, che è un sistema di relazioni nel quale i significati sono tali solo in base alle loro relative posizioni, ha forza performativa perché

istituisce il campo relazionale facendo leva sulla nomina, decisiva per costruire le identità politiche. Gli agenti occupano posizioni differenti, diseguali in uno spazio sociale, ontologicamente solcato da frontiere antagonistiche (la società come unità è presupposto necessario, ma non esiste!).

L'azione politica egemonica - discorsiva, retorica - produce catene di equivalenze tra queste posizioni (domande) differenti, e nomina come universale una particolarità, quella egemonica, che in sé sarebbe incommensurabile con l'universale, ma assume la funzione di rappresentarlo. L'articolazione egemonica, dunque, è frutto di una decisione politica, non deducibile dal contesto poiché viene assunta su un terreno in decidibile. 'Domande' differenti (la domanda, categoria ambigua tra politica e psicoanalisi, è l'unità minima della costruzione egemonica) vengono assunte come equivalenti e si rappresentano come una totalità unitaria. Ma quella unità - egemonica, politica, retorica - è attraversata da una sorda opacità: la rappresentazione unitaria istituisce una distinzione di dirigenti e diretti nel sociale e forma rapporti di subordinazione, che costituiscono come 'non-soggettività' alcune forze sociali, nonostante le coinvolga attivamente nel progetto egemonico. Il conflitto dunque è strutturale, logicamente inevitabile: la logica sacrificale ed escludente che sottende la rappresentazione è il margine 'reale' non superabile dell'egemonia e la condanna alla perpetua instabilità storica.

Sarà necessaria di nuovo e sempre l'azione politica, perché la rappresentazione della società non è mai esaustiva. Bisognerà sempre da capo muovere dagli antagonismi particolari, costruire la catena delle equivalenze come fronte unico che percepisca l'avversario come criminale, individuare il significante vuoto - il nome - che egemonizzi questo scontento, e dar vita così al soggetto politico, il popolo. Una decisione politica, contingente, trasforma una particolarità in sé non determinante (il point de capiton lacaniano, il significante padrone) in una universalità spuria, 'contaminata'⁶.

Il tratto decisionista, la politica come costruzione emergono nella vistosa non-necessità dell'elemento particolare che assume una funzione universale, senza una ragione 'oggettiva', come invece accadeva con la classe proletaria nel marxismo ortodosso. Al contrario, sono le

articolazioni egemoniche, contingenti e perciò politiche, che creano gli interessi comuni nel momento stesso in cui li rappresentano.

Questo profilo radicalmente artificialista si tiene (e non mancano illustri precedenti, dalla teoria politica barocca a Schmitt, alla teoria dei simulacri post-moderni) con la natura nevrotica (sottolineata da Tarizzo nella introduzione a *La ragione populista*) del mito societario: la società sempre vagheggiata e sempre assente, impossibile e necessaria¹. Siamo al Reale lacaniano - o limite interno della simbolizzazione -, siamo ad un soggetto politico, il popolo, barrato, attraversato da un antagonismo strutturale o, come Laclau dice, facendo slittare il termine schmittiano in senso più discorsivo e psicoanalitico, da una dislocazione che condanna al fallimento qualsiasi chiusura⁸.

Ovviamente, mettere all'opera questa negatività strutturale nella costruzione del politico ha un prezzo: condanna l'agency politica alla nevrosi; proprio mentre la espone, paradossalmente, alla accusa opposta di essere cinica. Per Žižek, infatti, dalla consapevolezza dell'impossibile pienezza nasce l'acquiescenza - di fatto, perché Laclau la nega decisamente - al sistema capitalistico: una Sinistra che ci sembra di conoscere anche troppo bene, che trae godimento dal suo ripetuto fallire. Effettivamente la critica di Žižek è penetrante: egemonia, blocco storico, posizionamento, avulsi dalla dialettica veritativa gramsciana di struttura-sovrastuttura, illuminano l'inquietante contingenza di queste lotte. Tagliato il cordone ombelicale che individuava nell'oggettività economica una determinazione ultima, l'egemonia marca una infinita serie di processi strategici che ri-articolano i posizionamenti politici nel sociale, facendo leva sulla sola efficacia retorica, con esiti di assoluta indeterminatezza e contingenza, tutt'altro che garantiti a sinistra. Si rinnova, è vero, in Laclau, il ruolo della rappresentazione come costitutivo del politico, che è stato cruciale nella politica della modernità, ma questa rappresentazione che sutura metonimicamente il vuoto del significante non è altro che politica, strategia, capacità retorica di riattivare il mito.

Per capire meglio il limite di questa retorica che sembra rasentare la manipolazione, occorre tornare sulla nozione di punto nodale, point de capitone, attorno al quale si articolano le tre categorie del titolo del nostro libro: la contingenza e il suo nesso strategico con l'universalità, attraverso l'egemonia.

Un punto nodale stabilizza, in modo precario, il significato del sociale: è il particolare destinato alla funzione di universale, individuato da una decisione intrappolata, come era avvenuto già col grande decisionismo schmittiano, nell'aporia dell'essere interna/esterna all'ordine su cui decide.

Questa sfida, logicamente irrisolvibile, che denuncia la scissione della struttura, è il nodo gordiano di tutti e tre i nostri autori. Tutti e tre alla ricerca di un punto su cui far leva, senza tradire la decodificazione. Il point de capiton è un significante investito di un significato che non si può ridurre alla logica da cui emerge e che però assume il ruolo trascendentale.

Il limite all'arbitrio decisionista, in Laclau, si sposta sulla effettività: non tutti i punti sono possibili nodi, ma quello che può efficacemente rappresentare una universalità concreta. In *Hegemony and Socialist Strategy*, l'esempio di point de capiton o significante padrone era il principio democratico, l'egaliberté di Balibar, nuova matrice dell'immaginario sociale. Questo esempio ci permette di vagliare con più prudenza l'arbitrarietà della decisione egemonica. Forse solo nel moderno può affermarsi, nel quadro di un immaginario egualitario, la logica dell'equivalenza che scioglie le domande differenti nel soggetto popolo.

Quella che sembrava una logica strutturale, valida per ogni politica, si rivela contingente e storica e - agganciando il progetto moderno di emancipazione della Sinistra liberale e democratica, per Laclau ancora vivo - riduce drasticamente il rischioso sradicamento della decisione stessa. Solo a partire dal moderno è possibile individuare punti nodali strategici dal momento che l'immaginario di egaliberté rende possibile la riarticolazione delle differenze, pensabile solo all'interno di uno spazio di equivalenza.

Questo punto che lega egemonia e storicità moderna è oggetto dell'attenzione critica delle altre due voci del nostro dialogo che vi individuano una exteriorità/trascendenza da cui dipende la contingenza: una trasformazione storica dell'immaginario sociale funge, infatti, da quasi-trascendentale esponendo Laclau alla severa accusa di Butler, di formalismo e cripto-kantismo. Immaginario e mito Decisivo, nel ripensamento della politica di Laclau, non meno che di Butler e di Žižek, è il ruolo dell'immaginario sociale come orizzonte di 'senso

comune' condiviso, in cui emergono le contingenze egemoniche: Foucault parlerebbe di episteme, che rende pensabili alcune cose piuttosto che altre, evidenziando la dinamica delle forze sociali, le implicazioni materiali di quel dispositivo produttivo di soggettività che è l'immaginario.

Un Foucault, qui non amato e poco citato tranne che da Butler, potrebbe far luce sull'immanente intreccio di condizioni materiali, di relazioni di potere, di discorso e immaginazione, frenando una troppo idealistica e volontaristica o, nel caso di Butler, troppo irenica versione delle lotte per l'egemonia. In fondo è un complesso dispositivo di immaginario sociale a rendere, nella attuale temperie politica, impensabile la fuoriuscita dal capitalismo, tanto lamentata da Žižek.

L'immaginario ci riconduce alle categorie da cui abbiamo preso le mosse: è althusserianamente ideologia in quanto quadro di senso comune entro cui si articolano le pratiche di potere, ma è anche luogo della mobilitazione, della delegittimazione del potere stesso: dunque, per Laclau, grembo generativo di nuovi significati/soggetti populistici. Per Butler, invece, è la gabbia delle false identificazioni che solo ripetendosi parodisticamente lasciano delineare nuove figure performative. Žižek ribadisce piuttosto complessità e ambivalenze dell'attuale epidemia dell'immaginario¹², insistendo sulla tensione, la non identità dell'immaginario stesso con il simbolico e con il Reale, non totalmente simbolizzabile.

Questo immaginario in Laclau ha una schietta, forse troppo ottimistica funzione (ed efficacia) pratico-politica: poiché è impossibile saturarlo definitivamente - tanto più in un capitalismo globale che esalta proprio la dislocazione e moltiplica antagonismi e poteri - in esso si iscrivono identità storiche dislocate, scarsamente determinate dal sistema¹³.

Così, l'efficacia retorica, comunicativa nella costruzione egemonica si accresce. Laclau parla di mito, alla Sorel, capace di trascinare le domande e stabilizzare nel significante vuoto del punto nodale un nuovo significato: una immagine nuova di popolo¹⁴. Il termine mito, che evidenzia al di là dei logicismi laclausiani la potenza non razionale di persuasione, sottolinea anche la trascendenza del politico dentro/fuori dall'ordine, vago orizzonte (la vaghezza è rivendicata da Laclau come necessaria e specifica della retorica¹⁵ su cui si iscrive

ogni rivendicazione sociale e ogni possibile dislocazione). E così il mito, di casa nell'area culturale di destra e bestia nera della Sinistra, riappare con una funzione decisiva.

Il capitalismo di oggi, che esalta la dislocazione al massimo livello - la Sinistra deve prenderne atto -, accresce lo spazio del mito. Potrebbe essere un punto di accordo di Laclau soprattutto con Žižek e con Badiou, per i quali il mito emerge come evento e come atto, nel margine del Reale, rappresentando l'irrappresentabile. Ma il mito laclausiano è di natura retorica, artificiale, privo di sostegni etici criptonaturalistici e viene a ribadire la natura contingente e politica dell'universale stesso. Non è certo un caso se Laclau viene attaccato da Žižek per la debolezza dell'immaginario egualitario e per la possibile deriva cinica, e da Butler per il formalismo linguistico privo di dimensione etica. Badiou, Žižek non soddisfatti da questo vuoto di verità, spostano la contingenza (per Laclau, legame non necessario tra discorso, possibilità, effettività) sull'evento che si apre miracolosamente sulla verità provocando una palingenesi.

Esclusioni

Nel rapporto con la verità che Žižek reclama come necessario alla lotta politica, si manifesta la frontiera che lo divide da Laclau e da Butler. Per loro la indecidibilità e indeterminatezza - come nella 'invenzione democratica' di Lefort - sono le condizioni di possibilità di una politica democratica radicale¹⁶. Negatività, contingenza, antagonismo strutturali sono resi operativi: in Laclau, come in Butler, come già nel liberalismo classico, sono garanzia di agency concreta e di libertà.

Nelle democrazie non può esserci ordine pieno e obiettivo; contingenza del capitalismo, negatività interna a ciascuna identità, senso comune genericamente egualitario sono condizioni pratiche delle emancipazioni storiche contingenti. Žižek non è d'accordo. Il problema nasce dal fatto che la impossibilità della chiusura, riconosciuta da tutti e tre i nostri autori - che per Laclau si manifesta nella necessità di una frontiera antagonistica perché ci sia egemonia - da un punto di vista politico, è una esclusione. Una parte viene esclusa, un termine diventa

invisibile nella rappresentazione unitaria e ossessiona coloro che invece sono inclusi, tornando in forma spettrale e fantasmatica. Questo vale per le esclusioni inesprese di genere, di razza, ma anche per la grande esclusione degli sfruttati e emarginati dal mercato, che segretamente ossessionano il potere rappresentato¹⁷.

Ed è l'esclusione a fondare, segretamente oscenamente, la rappresentazione. L'accento ottimista, costruttivo che hanno i testi di Laclau non può nascondere il prezzo che l'egemonia paga in termini di esclusione e subordinazione. In quanto si innesta su un ordine, spostandone il blocco di forze egemoni e riorganizza politicamente, in nome di un universale, una rete di disequaglianze, costruisce a sua volta nuove disequaglianze. Non c'è politica moderna che non faccia perno sulla trascendenza del politico dal sociale (Laclau recupera le categorie politiche classiche: sovranità, rappresentazione, interessi), e che, perciò, non sia rosa al proprio interno dallo scarto tra l'universalità rappresentata che neutralizza le differenze e quella che Rancière chiama efficacemente "la parte dei senza parte", non rappresentata¹⁸. Su questa esclusione strutturale - chi o cosa sia escluso dalla rappresentazione - il dibattito tra i tre si fa più duro e le frontiere intellettuali più difficili da attraversare.

L'esclusione è la non-visibilità, non-pensabilità: nel linguaggio psicoanalitico è, più radicalmente, rimozione e forclusione, fantasma che fonda mentre sparisce. I nostri tre autori sono consapevoli che è proprio l'esclusione che permette l'unità della rappresentazione politica e il soggetto universale. Ma dove si pone la barra? Butler - pur condividendo l'idea lacaniana che fa del Reale (il residuo escluso, rimosso) la pietra angolare della costruzione della soggettivazione - contesta il punto dove, a suo avviso, è imposta la forclusione psicoanalitica. Forcluso, impensabile, è l'originario attaccamento appassionato al partner omosessuale e questa esclusione provoca la naturalizzazione della coppia eterosessuale e dell'ordine edipico.

Una falla storica e contingente del soggetto viene elevata a livello storico e strutturale e così sottratta alla possibile ri-nominazione politica. In verità la questione sollevata da Butler sottintende una più pesante obiezione sull'uso politico di Lacan: nonostante l'orizzonte butleriano includa i processi di soggettivazione come disegnati dalla psicoanalisi, quest'ultima le sembra individuare una sorta di quasi-

trascendentale a ogni possibile formazione del soggetto, una struttura antropologica astorica che non solo naturalizza le differenze sessuali, ma più radicalmente rimane chiusa nel proprio circuito sistemico che ricomprende sempre al proprio interno il nuovo, congelando politica e storia nella struttura. Questo limite astorico la renderebbe inconciliabile con la teoria egemonica che dovrebbe poter riorganizzare l'intero ordine storico-simbolico²⁰.

Zizek - e Laclau è con lui - obietterà che si tratta di una interpretazione errata di Lacan ritorcendo l'accusa di naturalismo a-storico, di biologizzazione dell'attaccamento omosessuale. E, a sua volta, a proposito di ciò che è escluso/forcluso, sosterrà provocatoriamente che il non pensato e il non messo in discussione - residuo fondante delle contingenze egemoniche e delle proliferanti identità post-moderne tanto in Laclau che in Butler - è il capitalismo stesso: il mancato riconoscimento che sia l'indiscutibilità del capitalismo il rovescio osceno di quella diaspora di conquiste egemoniche identitarie. Se Laclau può disegnare il suo bel percorso dal marxismo essenzialista alla contingenza politica egemonica e Butler dall'essenzialismo delle differenze sessuali verso la contingenza delle identità di genere, è perché forcludono, o meglio la cultura post-moderna forclude, il capitalismo e la possibilità di mutarlo. Come incisivamente dice Wendy Brown, lo naturalizzano sottraendolo alla pensabilità del cambiamento²¹.

Lacan qui è chiamato a far luce su Marx: il Reale che non viene storicizzato e politicizzato è il capitalismo i cui rapporti di produzione vengono assunti come immodificabili. La durezza dello scontro e delle contro-obiezioni lascia emergere con chiarezza la frontiera della lotta: la modificabilità politica dell'orizzonte di senso in cui viviamo.

Il lacaniano

Possiamo tornare al punto di scontro già accennato, la frontiera epistemica che separa Zizek da Laclau e dal decostruzionismo di Butler. Per Zizek la filosofia politica contemporanea gioca troppo in difesa, mentre è necessario abbandonare l'indecidibilità da cui si sono mossi e compiere un salto nel vuoto verso la verità.

Per Laclau e per Butler la interdizione alla pienezza della verità è garanzia politica. Per Žižek, solo la tensione con la verità è politicamente produttiva. Lo sguardo eccentrico di Žižek filtra attraverso molte e diverse macchine di pensiero: Lacan soprattutto, ma anche Hegel, Marx, un Cartesio 'lacanizzato' scisso, sottratto alla tradizione che ne fa il perno del soggetto autonomo moderno.

È tipico di Žižek vedere tra questi auctores una reciproca conferma, come se l'uno puntellasse l'altro. Hegel offre giustificazione filosofica a Lacan e viceversa le categorie lacaniane addensano profondità psichica nell'economia politica di Marx, che a sua volta evidenzia nel discorso psicoanalitico la socialità e la politica che vi erano implicati; Lacan libera Hegel dalla vulgata metafisica e da Hegel riceve un respiro ontologico. Così come plot cinematografici sono chiamati a esemplificare e a confermare lo sfondo psicoanalitico delle teorie sociali. Analogie e assonanze. Superfluo dire che è una prospettiva controversa, che insegue l'effetto, la moda, il pop: il primo ad essere d'accordo sarebbe Žižek.

Anche questo libro a tre voci testimonia la sua capacità polemica, spiazzante, con un torrente di argomenti, istanze, citazioni inconsuete che sorprendono, provocano e costringono gli altri a puntualizzare, a chiarire, a correggere, mentre lui si sottrae alla coerenza, sfugge alla presa, rilancia la proposta politica sempre più in là, sempre oltre - beyond - fino alla provocazione finale che chiude il libro: "Se questa scelta radicale è screditata da qualche liberale puro di cuore che la definisce fascismo di sinistra, ebbene: che lo sia!". Verrebbe da dire che è un tipico esponente di certa Sinistra oltranzista, ma la sua opera è teoreticamente forte, carica di acume critico: XVIII una salutare doccia fredda sugli accomodamenti tanto frequenti nella Sinistra. Žižek assume il suo posizionamento nel campo di battaglia del post-marxismo prendendo le distanze dall'approccio decostruttivo accademicamente il più diffuso - a favore di uno lacaniano, addizionato a un provocatorio rilancio della lotta di classe²².

La critica 'politica' del marxismo, alla Laclau, a suo avviso, rimuove il supplemento osceno che è la subalternità economica, il Reale del capitalismo: supplemento opposto e speculare rispetto alla rimozione che il vecchio economicismo marxista metteva in atto con il simbolico e il politico. Una battaglia contro il decostruzionismo significa una

battaglia per il soggetto. Questo soggetto deve - secondo la mossa lacaniana - essere altro dalla soggettivazione, sempre assoggettata al simbolico e condannata, in Butler, in Laclau, a non accedere mai alla verità del Reale, condannata alla catena infinita e cinica dei significanti vuoti egemonici.

Naturalmente questo soggetto che Žižek rivendica - rovesciando la accademicamente consolidata critica culturale postmoderna, e appellandosi proprio alla tradizione soggettivista da Cartesio a Kant a Hegel e Marx - non può essere quel soggetto cartesiano, kantiano, marxista caricaturalmente rappresentato da questa tradizione interpretativa capziosa. E non può neanche tradire la sua struttura desiderante, sbilanciata, di manque à être. E allora? In realtà Žižek scopre che il soggetto moderno da Cartesio in poi è segnato o addirittura coincide con una scissione, una ferita; anticipa cioè il 'soggetto barrato' di Lacan, soggetto scabroso che non si dissolve come quello foucaultiano nell'assoggettamento all'ordine simbolico, ma con questo ordine fa attrito²³.

Žižek è, più dei suoi interlocutori, fervido interprete di Lacan, convinto della fecondità del pensiero del grande psicoanalista filosofo francese, per rinnovare l'analitica del presente²⁴. Lacan offre a questa analitica un 'soggetto barrato' ma persistente, un luogo vuoto, una breccia nel sistema significante che precede la soggettivazione e ne fa fallire la riduzione rappresentativa: questo fallimento, per Lacan (e per Žižek), è il soggetto.

Reale è il nome lacaniano di questo limite di non rappresentabilità che segna internamente il sistema, il Grande Altro: il soggetto è il rovescio Reale del simbolico che vorrebbe identificarlo. La negatività del soggetto, per Laclau e Butler produttiva, viene come compensata nel discorso di Žižek da un forte, anomalo abbraccio con il Marx della struttura economica, riletto XIX anche lui in chiave lacaniana: è Marx a offrire il terreno del non ulteriormente decostruibile - i rapporti di produzione e lo sfruttamento che generano - che è la verità rimossa, il Reale verso il quale occorre aprire un varco, tenendo aperta la tensione tra soggetto e soggettivazione.

Rileggendo Hegel attraverso Lacan. L'immaginazione kantiana intermedia tra essere e forma, viene trasfigurata nella hegeliana immaginazione/negatività, che, violentemente, emerge dalla

presimbolica notte del mondo, con le sue pulsioni parziali distruttive, che smembrano l'intero e che, pure, enigmaticamente si orientano all'ordine simbolico²⁵.

Immaginazione come potenza del negativo - questo è il soggetto - che dissolve, lacera ogni sintesi. L'idealismo tedesco viene ri-trascritto in termini psicoanalitici: la negatività 'produttiva' del soggetto hegeliano, la sua incessante internalizzazione della Cosa in sé diventa extimité, eternità interna che genera l'eterna dislocazione del soggetto e della comunità. Un soggetto siffatto non coincide mai con l'immaginario dominante e con l'ordine simbolico delle identificazioni: li frantuma, ne lacera l'unità lasciando apparire la sua stessa non coincidenza, il Reale, ma evitando l'errore di postulare una semplice exteriorità tra il soggetto e il positivo, tra l'escluso che chiede accesso e l'ordine che lo esclude, tra il contingente e l'universale.

La soggettivazione infatti - il riconoscimento della interpellazione che ci è imposta dal simbolico non si limita a negare: funziona anche da difesa contro quest'abisso che è il soggetto, lo sostiene contro quella macchina (razionale! cartesiana!) disincarnata che è l'inconscio, il quale persegue il proprio desiderio puro, fuori del tempo, senza tener conto delle domande del mondo simbolico e vitale. Movimento oscillante tra identificazione /dis-identificazione, il soggetto - è sempre Žižek a parlare - è nello stesso tempo la ferita ed è il gesto di soggettivazione che, per mezzo di un cortocircuito tra particolare e universale, cura la ferita attraverso il significante padrone che stabilisce un nuovo ordine. Ma cosa si può fare, politicamente con un siffatto soggetto? Nel nostro dialogo, Žižek inaugura quel percorso che lo porterà sempre più decisamente all'evento/passaggio all'atto, come sola risposta che marca la distanza dagli invischiamenti del pensiero post-moderno con il Sistema che dovrebbe criticare.

Ripeto: la frontiera che lo separa dagli altri due è l'affermazione della verità come fattore politico, e l'assunzione fino in fondo della parzialità della propria presa di parola sul Reale spettrale di rapporti di forza diseguali, che fonda il capitaleXXII sposta deve essere isterica. Voglio questo, ma non è questo che intendo! E, in fin dei conti, anche Laclau, anche Butler sembrano delineare una politica isterica affermando (Laclau) che ogni domanda mira a qualcos'altro rispetto a

ciò che chiede e provoca per essere rifiutata o (Butler) sempre da capo si distanzia ironicamente dalla identificazione sessuale rivendicata.

L'immaginario capitalista vuole suturare questo scarto. La critica dell'ideologia non può limitarsi a *déplacements* metonimici dei significanti: deve avvicinare il nucleo di godimento strutturato ideologicamente nel fantasma che nasconde e compensa l'impossibilità della comunità autentica. Attraversare il fantasma significa rinunciare a riempire il vuoto, identificarsi col *synthome*, singolarità universale, *exemplum* e hegeliano universale concreto (infra, p. 236), riconoscere nei suoi eccessi la chiave per accedere al funzionamento reale. Nel politico, questo significa prendere atto che un elemento spettrale (per esempio, i migranti che rubano il lavoro) sutura la breccia antagonista costitutiva, ne positivizza la negatività (sono loro l'antagonista): bisogna invece accettare la società come non-tutto e l'antagonismo come strutturale. Attaccamenti appassionati e de-soggettivazioni ironiche Judith Butler - la grande teorica femminista americana che ha saputo allargare l'orizzonte delle originarie rivendicazioni queer verso un ripensamento etico-politico della condizione umana - si posiziona, nel nostro campo di battaglia, tra un deciso decostruzionismo derridiano e foucaultiano e un Hegel riletto in una chiave che permetta una non meno decisa difesa della dimensione non metafisica ma etica, culturale, di un soggetto non-soggetto: 'decostruzione affermativa', secondo la sua stessa definizione.

Nel *trialogo*, colpisce la sua ferma difesa della praticabilità politica delle scelte teoriche, l'urgenza di lotte concrete a fronte di un certo formalismo o di una certa tentazione intellettualistica dei suoi interlocutori maschi; colpisce la radicalità decostruttiva utilizzata per aprire alla lotta politica campi inediti, piuttosto che ai fini di un elegante gioco accademico. Aveva, al principio degli anni Novanta, aggressivamente smontato differenza sessuale, biologica e di genere nel famosissimo *Gender Trouble*, facendo emergere la performatività del genere, la sua costruzione culturale, la sua dipendenza da pratiche di discorso e dalla violenza XXIII epistemica che 'naturalizza' i corpi; qui, nei saggi del nostro libro a tre voci, intraprende quel percorso che culmina in *To do and undo one's gender* (2004): la soggettivazione come processo infinito, sempre inadempiente e sempre riscritto, fatto e dis-fatto, da un'azione sia individuale che comune³⁰.

Un'opera infinita di traduzione, di riconfigurazione parodistica, che non va pensata, come suggerirebbe il lessico retorico e ludico, come un raffinato gioco intellettuale, ma come un linguaggio nel senso più ampio del termine, che muove dal dolore di identificazioni abiette, mutilanti, le 'indossa' con sofferenza e lotta per riproporle con significati nuovi. Incessantemente.

Alla polemica decostruttiva contro l'irrigidimento ontologico e naturalistico del femminismo della differenza subentra la concreta mobilitazione: identificazione/destituzione della identità (sessuale e non), che renda la vita delle persone più vivibile, allargando il senso della democrazia e dei diritti liberali. L'assunto teorico non può che essere, ovviamente, la critica delle pretese violente dell'etica normativa identitaria che fa perno su un 'io' sovrano, autonomo e auto-trasparente (quella tradizione cartesiana letta dai decostruzionisti, ad avviso di Žižek, in modo errato) alla quale Butler contrappone - come Adorno, Lévinas oppure oggi Critchley - la responsabilità etica che emerge da una comune consapevolezza del fallimento di ogni identificazione, sessuale e genericamente simbolica. Il punto di partenza, dunque, è comune a quello dei suoi interlocutori: il fallimento iscritto nell'opera di soggettivazione.

Qui, però, il soggetto non si contrappone alla soggettivazione, né fa attrito rispetto ad essa: piuttosto emerge dal processo che lo produce, assumendo come carattere distintivo proprio l'assoggettamento della stessa soggettivazione, l'essere vulnerabile, decentrato, privo della compattezza animale, ma anche di qualunque possibilità di sintesi; un soggetto che si riconosce riflessivamente nel desiderio, interpretato hegel-lacanianamente come desiderio di riconoscimento, desiderio del desiderio dell'altro³¹. Dipendenza, dunque, vulnerabilità. Hegel, Lacan, Foucault sono chiamati qui a significare l'internauta del soggetto all'ordine (JB, 13 sgg.), l'internalizzazione delle sue sfide, l'incorporazione malinconica delle sue dipendenze (laddove Žižek, come Deleuze, vede il pensiero come provocato, sfidato da un esterno che lo urta). Anche se, nella lettura hegeliana di Butler, questo ambiente che struttura l'assoggettamento non può mai essere totalmente determinante ed è sempre spostato, dislocato, modificato dai soggetti stessi³².

Al cuore delle politiche radicali, delle rivendicazioni identitarie sta un momento etico metapolitico, che mette a nudo la scissione del nucleo del sé: esse non muovono da una soggettivazione politica, ma da un disfacimento costitutivo o un'espropriazione del sé³³. Esperienza che ha un che di malinconico, ma anche di umoristico, di parodistica divisione del sé. Esperienza, comunque, non depoliticizzante, ma che, manifestando la nostra e comune vulnerabilità, dovrebbe spingerci a riparare il torto.

La nozione che veicola questa vulnerabilità è quella, cui già si è accennato, di attaccamento appassionato elaborata in *La vita psichica del potere*³³. Perché gli uomini sono appassionatamente attaccati alla propria subordinazione? Questione politicamente cruciale in una società di assoggettamenti volontari, raramente antagonistici, che rendono così problematico tracciare le frontiere egemoniche.

Qualcuno ci interpella: questa chiamata, nella teoria laplanchiana ripresa da Butler, si manifesta non semplicemente interdittiva, performativa delle identificazioni familiari e sociali come in Althusser, ma anche non gestibile, enigmatica, e rivela lo status umano di esposizione all'invasione dell'altro, di vulnerabilità. L'attaccamento appassionato è la risposta coinvolta, non evitabile, di una vita appena iniziale, fragile, assolutamente dipendente da chi ne ha cura; ed è risposta appassionata ad una intrusione a sua volta passionalmente enigmatica: che vuoi? Le norme sociali che lavorano sul soggetto per produrre i suoi desideri e limitare la sua operatività, operano proprio attivando l'attaccamento fantasmatico agli ideali sociali e psichici, verso i quali si ripete l'originaria dipendenza appassionata. L'universale butleriano ha la concretezza del limite, della dipendenza dal riconoscimento, ed è privo dell'arroganza e della volontà di potenza del soggetto.

Un universale che si ripete ogni volta che, in una fattispecie contingente, la scena dell'intrusione e della violenza subita viene reiterata. La vulnerabilità de-soggettivante, che la filosofa delineerà successivamente, si può considerare un abbozzo di via di uscita dalla totale implicazione foucaultiana nella Realtà sistemica, nella quale la incessante modificazione delle posizioni è mobilitata dal potere dominante stesso. Ma già qui, per quanto non siano mai pensabili 'fuori' dall'ordine simbolico, le identità ne eccedono: anche nelle leggi della

retorica. Sul presupposto che il segno non adempie il suo senso, la ripetizione si ripete dislocando la sua origine.

L'Altro è invasivo, spossessante nelle pratiche di identificazione, ma, per questa stessa ragione, è capace di dissolvere i pericolosi sogni di onnipotenza del soggetto stesso; quest'ultimo appare impegnato nell'oscillante identificazione e dis-identificazione, to do and un-do, che apre distanze interne, intervalli tra la prevedibilità dei modelli sociali e le trattative con il proprio sé. Ripetere, alterare nella parodia - e non può sfuggire (vedi la critica di Žižek) la movenza retorica dell'argomentazione diventa il non-luogo della sovversione: la possibilità di assumere l'attaccamento appassionato alla norma assoggettante, dando un'altra direzione alla sua normatività. Per Butler (ma si pensi anche ai post-colonial studies e a Spivak) questo lavoro di reiterazione è agency politica. Su questo punto è esplicita la convergenza con Laclau: la parola universale non può essere che la versione gramsciana ed egemonica della universalità, sempre concreta e parziale.

E, ovviamente, all'invito butleriano ad una desoggettivazione performativa che attacchi le interpellazioni ideologiche, Žižek, diabolico, risponderà rovesciando il ragionamento: il regime ideologico è più efficace proprio se permette la dis-identificazione, la distanza dai ruoli, per cui ci si percepisce come parzialmente altro dal sistema! Quella di Butler è una forma di decostruzionismo frenato, che, come Laclau, non rinuncia alla critica e dunque ad un quasi trascendentale. L'approdo di Butler a nozioni quali umano e vivibilità, per quanto non naturalistiche e relative alla condizione umana sempre contestualizzata, implica una qualche forma di naturalismo, una soglia del non ulteriormente decostruibile, che risulta in qualche modo paradossale, se teniamo presente che, in questo libro, Butler, nella critica semplificatoria di Žižek, difende la posizione decostruzionista.

Certo si evidenzia, in queste aporetiche oscillazioni, una inattesa convergenza con il neonaturalismo dei settori più disparati della cultura di oggi, dal cognitivismo allo spinozismo. Ma val la pena anche notare che un pizzico di essenzialismo è rivendicato, come abbiamo visto, anche da Žižek, quasi che non si possa rinunciare ad una falda di appoggio per i progetti normativi di emancipazione e di rifondazione della lotta politica.

Ed è in questa veste affermativa che Butler incontra i suoi due interlocutori alla ricerca della Sinistra perduta. Nonostante il decostruzionismo, il perno del suo discorso resta il pensiero di Hegel. Pensare attraverso Hegel, per quanto riletto in modo anti-metafisico, significa riprodurre il movimento di assunzione e trasformazione del negativo in universale concreto, sia pure in una oscillazione interminabile senza sviluppo né accrescimento.

Nonostante le obiezioni di un Laclau, per il quale Hegel è sinonimo di panlogismo. E l'eticità hegeliana che le fa riconoscere la potenza performativa del quadro di verità del tardo liberalismo (diritti umani compresi) e orienta la sua attenzione politica sui processi di soggettivazione messi in forma da tale quadro, ma capaci di immaginare una qualche trasformazione ironica, forma debole del nuovo. Le soggettivazioni - hegelianamente le figure - per quanto fallimentari, sono inconcluse, possono deviare ed essere, comunque, redimibili, coinvolte di volta in volta in una universalità mai adempiuta, traduzione temporanea dell'assoluto. Un decostruzionismo che non galleggia sul solo piano linguistico - da qui le critiche di formalismo, di logicismo che, con Žižek, muove a Laclau - ma che, attraverso Hegel, ma anche attraverso la psicoanalisi di Klein e di Laplanche, più che di Lacan, penetra il silenzio dei corpi, i messaggi muti del desiderio, dell'attaccamento appassionato della dipendenza, della malinconia e del lutto non rappresentabili nella logocentrica verbalità della richiesta.

Consolidare una trincea

Il terzo giro di risposte è l'ultimo, ma non è certo definitivo: non conclude il processo di posizionamento e riposizionamento dei nostri tre autori. Ciascuno dei tre ha continuato a interrogarsi sul tema comune, con attenzione e polemica reciproca. Mentre nuovi interlocutori hanno imposto nel campo la propria traiettoria teorica, soprattutto negli anni più recenti è cresciuta l'influenza dei deleuziani e neospinoziani che radicalizzano la de-soggettivazione in nome di un naturalismo materialista e di una biopolitica affermativa, desiderante, che dissolve definitivamente la mediazione dei tradizionali 'soggetti' politici.

Sulla loro scia, e con una inusitata convergenza con il cognitivismo biotecnologico, si parla di natura e di naturalismo come di un punto su cui far leva per proporre l'agency politica. Naturalizzare significa sottrarre alla contingenza. Abbiamo visto che anche nel paradigma psicoanalitico esiste un punto di non ulteriore decostruibilità costituito dalla tensione tra il soggetto e la soggettivazione, irriducibile alla conciliazione sintetica, che viene assunto dai nostri autori come trincea, punto di non ritorno, in qualche modo sottratto alla ulteriore decodifica.

D'altra parte l'assoggettamento, lo star dentro all'ordine simbolico, acquisisce in queste pagine un potere inaspettatamente abilitante. Questo è un dato significativo che emerge dallo scontro, centrato sì sul soggetto irriducibile, sul conflitto strutturale, ma riportato dai tre contendenti alla necessità e produttività politica concreta del campo stesso della contesa. Se la resistenza è sempre ricompresa nel potere che la genera - il "siamo già da sempre presi in trappola" che è forse la più paralizzante ipotesi per la Sinistra politica - è vero anche che l'ordine sistemico è tale non solo da renderla possibile, ma da impedire la fuga psicotica, attraverso l'incessante riproduzione, nei suoi termini, dell'antagonismo sintomatico. L'immaginario/trappola non totalizza l'identità. E ciò che è escluso e non può essere detto e rappresentato emergerà come disordine che rivela il fallimento dell'identità nel sintomo perverso, o isterico o nevrotico: le identificazioni perverse e parodistiche di Butler; l'isteria del non è questo che intendevo, di Žižek; l'impossibilità nevrotica di Laclau che scatena sempre da capo la lotta egemonica.

Alla delusione politica per il deficit di motivazioni della democrazia liberale questi tre autori rispondono segnalando una importante coincidenza che funge da margine 'oggettivo': il soggetto è a disagio, anzi, il soggetto è il disagio, lo scontento; e, a dispetto di profondi disaccordi, fissano una frontiera comune: non suturiamo il disagio. Il disagio, la visibilità del sintomo del disordine è la nostra libertà e la nostra salvezza. Il disagio riattiva l'antagonismo e la domanda democratica, di più democrazia, di 'vera' democrazia.

Il progetto di emancipazione cui tutti loro mirano - un progetto che non si dissolva nel mero particolarismo ma assuma una dimensione universale e contingente insieme, così da potersi aprire alle voci 'escluse', ma anche logicamente 'incluse' nella universalità; un progetto

a tutti gli effetti, ancora iscritto nel moderno, proprio perché fa perno sull'antagonismo - ha come orizzonte il disagio della civiltà, degli uomini che ci vivono e di una parte di essi che è esclusa, spettralizzata dal potere rappresentato. Poi si dividono. Žižek cerca, forse, un livello sistemico che totalizzi le relazioni sociali e sia universale in sé e per sé, Butler e Laclau elaborano una universalità che sia risultato di interazione tra particolarità.

Tutti e tre i nostri autori si chiedono come pensare la contingenza e trovano una dinamica persistente, costante, quasi-trascendentale. L'apparato categoriale post-strutturalistico rende possibile un insieme di operazioni teorico-discorsive che poggiano sul carattere XXVIII contingente del nesso significante/significato e lo radicalizzano; la 'società assente' implica uno spazio relazionale incapace di costituirsi come tale, un campo di forze dominato dal desiderio di una struttura che sempre si afferma e sempre si sottrae, e ogni qualvolta si determina - egemonicamente o in una catena di traduzioni -, esclude il proprio nucleo traumatico fondante, reale, lasciandolo irrepresentato. Lacan offre il paradigma per pensare questo, in quanto il segno fa riferimento sempre ad una scissione, ad una sutura impossibile tra significante e significato, ma d'altra parte lo sbilanciamento tra soggetto e soggettivazione è una soglia strutturale, quasi trascendentale appunto, che funge da punto di leva per una resistenza, un'immaginazione dissolvente-antagonistica.

Le categorie retoriche sovrapposte e mescolate con quelle psicoanalitiche - anche questo è possibile con Lacan, per la natura linguistica dell'inconscio - rinviano ad una omologia strutturale e mostrano di avere un grande potenziale esplicativo nella teoria chiamata a pensare il soggetto politico. L'articolazione lacaniana dell'inconscio tra desiderio e godimento, tra immaginario, simbolico e reale, oltre ad offrire lenti adeguate alla complessità della fase attuale del capitalismo, rende possibile - a fronte della de-soggettivazione deleuze-spinoziana che sarebbe di lì a poco divenuta dominante nella Sinistra radicale, generando prospettive interessanti, ma anche problemi giganteschi alla lotta politica - un ripensamento delle gloriose categorie politiche del moderno, il soggetto politico in primis.

Per la cui costruzione si rivela cruciale il ruolo dell'immaginario e della rappresentazione, che per certi versi coincide addirittura con la

politica, ma ancor più - e siamo già fuori dalla tradizione moderna – dell'object a che rappresenta/ sostituisce una pienezza impossibile, reale.

Una questione che rende questo libro originale e fuori dal coro è, da ultimo, l'implicita riproposizione di un tema fuori moda, quello del ruolo del filosofo nella politica: in questo libro si ribadisce con forza la reciproca inerenza di pensiero e politica, in una relazione che è strutturalmente - e non può essere diversamente - una relazione antagonista, che prende atto della non coincidenza del soggetto col suo assoggettamento sistemico. In questa chiave è possibile ribadire la natura di evento - lacanianamente di passaggio all'atto - che questa discussione a tre voci possiede di per sé. Il cui significato praticoteorico si spera coinvolga anche il dibattito, lento e disperso, della Sinistra italiana.

Note

1 S. Zizek, *Beyond Discourse Analysis*, in Id., *Interrogating the Real*, a cura di R. Butler e S. Stephens, Continuum, London-New York 2005, pp. 249-261.

2 S. Zizek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica* (2000), Cortina, Milano 2003, pp. 34 sgg. Si noti che il sottotitolo originale recita: "Il centro assente dell'ontologia politica".

3 E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London-New York 1985.

4 Cfr., per esempio, S. Hall, *L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità* (ed. or. in "Journal of Communications Inquiry", 10, 2, 1985), in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma 2006, pp. 185-228.

5 Laclau, Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, cit., p. 11.

6 Ivi, pp. 13-14; ma cfr. anche E. Laclau, *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, in id., *Emancipation(s)*, Verso, London 1996-2007, pp. 36-46.

7 E. Laclau, *La ragione populista* (2005), a cura di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2008.

8 E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London-New York 1990, p. 55; cfr. E. Laclau, *Beyond Emancipation*, in Id., *Emancipation(s)*, cit., pp. 18-19; sul tema cfr. anche S. Critchley, O. Marchart, *Introduction to Laclau, A Critical Reader*, Routledge, London 2004.

9 J. Lacan, *Il seminario. Libro III. La psicosi* (1955-1956), Einaudi, Torino 1985, pp. 307-320.

10 E. Laclau, *Power and Representation*, in Id., *Emancipation(s)*, cit., p. 103.

11 Il termine "ideologia" non va inteso nel senso della risoluzione immaginaria dei conflitti reali 'oggettivi', ma, come suggeriscono Laclau e Zizek, nella loro risoluzione 'simbolica', cioè attraverso un significante che funziona come contenitore vuoto per segni diversi. Zizek afferma la necessità di uno scarto nella identificazione ideologica

perché faccia presa. Per essere efficace una ideologia deve manipolare un nucleo trans-ideologico irriducibile a semplice legittimazione delle pretese del potere: cfr. S. Zizek, *L'epidemia dell'immaginario* (1997), Meltemi, Roma 2004, p.40.

12 Ibid. ; l'immaginario per Zizek è una scena, un racconto “che permette al soggetto di fra-intendere il vuoto attorno a cui ruota la pulsione come perdita primordiale costitutiva del desiderio” (p. 56). Non è la semplice realizzazione allucinatoria di un desiderio, ma è quella fantasia che fornisce le coordinate trascendentali al desiderio e “ci insegna come desiderare” (p. 19). Dunque fornisce lo schema secondo cui alcuni oggetti concreti possono avere la funzione di oggetti del desiderio, riempiendo gli spazi vuoti aperti dalla struttura simbolica. La natura dell'immaginario è radicalmente iter soggettiva: l'object a, oggetto dell'immaginario, è qualcosa in me in più di me stesso, per mezzo del quale mi percepisco degno del desiderio dell'altro. L'immaginario dice “che sono io per gli altri” (p. 21). Ma serve anche ad occludere l'antagonismo, è il racconto che nasconde alcuni punti morti originari.

13 Sul concetto di sutura, SZ, 2, 16; cfr. la critica di A. Moreiras, *Linea de sombra. El no sujeto de lo politico*, Palinodia, Santjago de Chile 2006, pp. 173 sgg.

14 Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cit.

15 Laclau, *La ragione populista*, cit., pp. 63 sgg. XXX

16 C. Lefort, *La question de la démocratie*, in Id., *Essais sur lepolitique* XLX'-XX' siècles, Seuil, Paris 1986, pp. 17-32; Id., *L'invention démocratique*, Fayard, Paris 1981.

17 Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx* (1993), Cortina, Milano 1994.

18 J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), Meltemi, Roma 2007.

19 Il termine viene usato dai tre autori in modo non univoco, oscillando tra la modalità della rimozione (la freudiana Verdrängung, che è contingente e patologica) e la forclusione (Verwerfung che per Lacan è strutturale, e coincide con la soggettività stessa e manifesta l'inaccessibilità costitutiva del soggetto a se stesso). E interessante l'uso che Spivak fa della nozione di forclusione, nel problema dell'informante nativo, presenza sotterranea dell'intera metafisica occidentale e paradigma epistemologico dell'antropologia coloniale. In

questo caso di utilizzo strettamente politico-culturale, il termine lacaniano indica una costruzione che fonda su un elemento interno che viene però dato per inesistente: non si tratta del “rimosso” della cattiva coscienza dell'Occidente imperialista, ma più radicalmente del perno che permette l'intera costruzione dell'umano in generale, il quale, però, viene dato come non mai incontrato, mai esistito. L'informante nativo fornisce al pensiero occidentale tutti gli elementi che permettono la costruzione di un sistema metafisico dell'umano, funge da conferma esterna di questa normatività ma insieme ne è forcluso: opera svanendo, scomparendo dall'orizzonte culturale stesso. Vi rimane come incryptato, come fantasma (è ancora Lacan a suggerire le categorie) che costituisce l'istanza che, pur essendo assente, opera nello spazio occupato dal soggetto che lo ha incryptato e fornisce l'immagine normativa dell'umano: G.Ch. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza* (1999), Meltemi, Roma 2004, pp. 30 sgg.

20 Cfr. JB, 2,5; la polemica di Judith Butler contro le teorie della differenza sessuale e della norma etero sessista, iniziata con *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* (1990) Sansoni, Firenze 2004, problematizza poi la originaria posizione radicalmente costruttivista in direzione di un riconoscimento della materialità dei corpi: cfr. Id., *La disfatta del genere* (2004), Meltemi, Roma 2006 (sul quale si veda la preziosa introduzione di O. Guaraldo); l'obiettivo appare piuttosto quello di contrastare le naturalizzazioni antropologiche che non tengono conto del potere performativo del linguaggio: cfr. Id., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso* (1993), Feltrinelli, Milano 1996.

21 W. Brown, *States of Injury*, Princeton University Press, Princeton 1995, p. 60.

22 Cfr. S. Žižek, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham N.C. 1993.

23 S. Žižek, *Cogito and the Unconscious*, Duke University Press, Durham 1998, pp. 1-8, 74-113, 247-274; Id., *L'epidemia dell'immaginario*, cit., pp. 2627; Id., // *soggetto scabroso*, cit.; ma cfr. anche infra il saggio *Da Capo senza Fine*, pp. 214 sgg.

24 S. Žižek, *Looking Awry. An Introduction to Lacan through Popular Culture*, MIT Press, Cambridge Mass. 1991.

25 Zizek, *Il soggetto scabroso*, cit., parte I, *La notte del mondo*, in part. pp. 42-46 e pp. 85 sgg.; ma cfr. anche infra il saggio *Da Capo senza Fine*, pp. 214 sgg.

26 Le tesi di J. Butler, in *Corpi che contano*, cit. (qui ribadite in polemica con l'antropologia strutturale levy-straussiana che fa da riferimento alle tesi lacaniane) vanno confrontate con J. Lacan, *Lo stordito*, in "Scilicet" (4, 1972, pp. 349-392), (Feltrinelli, Milano 1977), e J. Aleman, *L'antifilosofia di Jacques Lacan* (FrancoAngeli, Milano 2003, p. 158); ma vedi anche Zizek, // *soggetto scabroso*, cit., p. 342: XXXI l'ontologia barrata e realista di Lacan nomina con la differenza sessuale l'impossibilità stessa del rapporto sessuale e dunque l'insorgenza dei vincoli sociali, delle strutture parentali, dei dispositivi giuridico disciplinari di genere, come forme di supplenza contingenti di questa impossibilità strutturale.

27 A. Badiou, *L'essere e l'evento* (1988), *Il Nuovo Melangolo*, Genova 1995; va letto contestualmente a J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* (1959-1960), Einaudi, Torino 1994, pp. 230-233; su Badiou, lettore di san Paolo, cfr. Zizek, *Il soggetto scabroso*, cit., pp. 155-209.

28 L'evento appare come il Reale, Xobject a. Il migliore esempio dell'evento-verità sembra essere la religione cristiana, nella dialettica di Legge e Grazia; legge, desiderio e pulsione di morte in san Paolo, neW *Epistola ai Romani* già rammentata da Lacan (*Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 105): cfr. la decisione di fedeltà all'evento in Badiou, *L'essere e l'evento*, cit., pp. 391 sgg.

29 Zizek, *Il soggetto scabroso*, cit., pp. 262 sgg. È un nodo fondamentale dell'argomentazione di Zizek, il riconoscimento della legittimità dell'attaccamento alla sostanza dell'esperienza sociale.

30 Le tappe del percorso di Butler dalla posizione rivendicazionista e polemica di *Scambi di genere* cit. a *Corpi che contano*, cit., al già più problematico *Excitable Speech. A Politics of the Performative* (Routledge, London-New York 1997), e poi a *La disfatta del genere*, cit. sono orientate, come bene si evince dai saggi di questo volume, verso un ripensamento dei paradigmi etico-politici e una forma di universalismo regolativo. L'esperienza dell'11 settembre 2001 piegherà questo percorso cfr. i suoi scritti: *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004, e *Critica*

della violenza etica (2003), Feltrinelli, Milano 2006 - verso un riconoscimento della comune precarietà della condizione umana. In Italia A. Cavarero, con particolare consonanza di temi e un dialogo assai intenso, ha introdotto e discusso le posizioni butleriane. Da ultimo nel colloquio *Condizione umana contro natura* riportato nel volume a cura di L. Bernini e O. Guaraldo, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre corte, Verona 2009, pp. 122-134.

31 Contro l'anti-hegelismo di gran parte del movimento femminista, Butler legge Hegel e soprattutto la *Fenomenologia dello spirito* nel filtro kojéviano di Lacan e poi di Foucault: cfr. il suo *Soggetti di desiderio* (1987), con introduzione di A. Cavarero, Laterza, Roma-Bari 2009, dove la dialettica del riconoscimento mette a nudo la dipendenza e il coinvolgimento ek-statico con l'altro.

32 La posizione di Butler sull'ordine simbolico rivela una oscillazione interna significativa: pur rimanendo hegelianamente all'interno della 'cultura', nel saggio su Antigone Butler ribadisce la polemica, evidente nei saggi di questo volume, contro l'interpretazione lacaniana e strutturalista della fissità atemporale della parentela e, in coerenza con essa, dell'origine dell'ordine simbolico, sostenendo che “l'idealità della norma sia dissolta proprio attraverso la complessità delle sue presentificazioni” (J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte* (2000), Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 107). Si mette così in questione la nozione stessa di simbolico, attraverso la sua contingenza radicale, contro la strutturazione atemporale e linguistica, che rende la parentela “il campo strutturale di intellegibilità entro il quale si manifesta il sociale” (p. 46) con il suo portato interdittivo. Effettivamente nel Lacan strutturalista (cfr. il suo *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Id., Scritti*, a cura di GB. Contri, Einaudi, Torino 1974, v. 1, pp. 270 sgg.) è presente questa dimensione trascendentale del linguaggio, contro la quale Butler avanza le esigenze di un presente di caotiche modificazioni di genere, di dislocazioni post-umanistiche, incomprensibili se considerate solo aberranti: “il rapporto tra posizione simbolica e norma sociale deve essere ripensato” (Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p. 48). La performatività, che Butler attribuisce alle trascrizioni del codice simbolico, rivela il suo dissolvimento, ma apre ambiguamente

ad una immanenza nelle differenze, attenta alle nuove mitologie medialì: un post-human con tratti neo-naturalistici.

33 Butler, *Vite precarie*, cit., p. 43. 34 J. Butler, *La vita psichica del potere: teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento* (1997), Meltemi, Roma 2005.

DIALOGHI SULLA SINISTRA

Introduzione

Noi tre ci siamo consultati per qualche anno su come mettere insieme un volume che cercasse sia di stabilire una traiettoria comune del nostro pensiero, sia di mettere in scena in modo produttivo i nostri differenti impegni. Abbiamo iniziato questo percorso con i tre questionari che appaiono all'inizio del volume. Il risultato che avete davanti rappresenta l'esito di diverse conversazioni, di numerosi resoconti scritti e scambi, e, nel caso di Slavoj Žižek ed Ernesto Laclau, di una collaborazione che data già dal 1985, anno in cui Chantal Mouffe ed Ernesto Laclau pubblicarono *Hegemony and Socialist Strategy*. In effetti quel libro fa da background a questo dialogo, non solo perché ha segnato una nuova direzione alla nozione di 'egemonia' di Antonio Gramsci, ma anche perché ha rappresentato una svolta verso la teoria post-strutturalista nell'ambito marxista, nel senso che assume che il problema del linguaggio sia essenziale alla formulazione di un progetto antitotalitario, di democrazia radicale.

Ci sono argomenti in quel libro che in questo sono riconsiderati attraverso lenti teoretiche differenti, e ci sono anche argomenti, addotti contro quel testo, che sono implicitamente assunti nello scambio scritto che segue. Una delle discussioni nel libro prende la forma seguente: i nuovi movimenti sociali poggiano spesso su istanze identitarie, ma l'identità stessa non è mai pienamente costituita; infatti, dal momento che la identificazione non è riducibile alla identità, è importante considerare la incommensurabilità o il gap tra di esse. Non ne consegue che il fallimento dell'identità nel raggiungere una completa determinazione indebolisca i movimenti sociali in questione; al contrario, l'incompletezza è essenziale al progetto dell'egemonia stessa. Nessun movimento sociale può infatti godersi il suo status di articolazione politica democratica indeterminata, senza presupporre e rendere operativa la negatività che è il cuore dell'identità.

La categoria teorica che ha tentato di comprendere questo fallimento, negatività, breccia o incompletezza, è stata quella di

'antagonismo', come era stato formulato in quell'opera precedente. In seguito Laclau, che continua a situarsi all'interno della tradizione gramsciana, ha elaborato la categoria di 'dislocazione', traendo i suoi strumenti nello spettro intellettuale che va da Derrida e Lacan a Wittgenstein. Žižek, invece, fa un uso molto più accentuato della teoria di Lacan per raggiungere questo stesso obiettivo, specialmente attraverso il ricorso al "Reale", e utilizza anche Hegel, adducendo ragioni per evitare il paradigma derridiano.

Si potrebbe dire che Butler fa uso di un Hegel differente, dando forte rilievo alle possibilità di negazione all'interno della sua opera, in sintonia con Foucault e con un certo Derrida, per prendere in considerazione ciò che rimane di non realizzabile nella costituzione discorsiva del soggetto. Ci sono significative differenze tra noi a proposito della questione del 'soggetto', che traspaiono dal modo in cui ciascuno di noi cerca di rendere conto di cosa costituisce o condiziona il fallimento di ogni rivendicazione di identità nel conseguire una definitiva e piena determinazione. Resta certo comunque che ciascuno di noi giudica questo 'fallimento' come condizione della stessa asserzione democratica. E nel modo di concepire il soggetto che siamo differenti: se esso sia fondazionale, cartesiano; se esso sia strutturato attraverso la differenza sessuale e attraverso quali mezzi la differenza sessuale è assicurata. Non siamo inoltre d'accordo sull'intendere il fallimento dell'identità come un carattere strutturale o necessario della costituzione di ogni identità e su come rendere conto di quella struttura e necessità.

Mentre Butler si allinea ad una considerazione storicamente mutevole della costituzione del soggetto (una linea foucaultiana), Žižek fonda la sua istanza circa la negatività costitutiva dell'identità sull'opera di Lacan e Laclau su un approccio che, pur senza essere strettamente lacaniano, ha parecchi punti di convergenza col Reale lacaniano. Uno degli argomenti addotti contro Hegemony and Socialist Strategy - e dunque contro interventi strutturalisti e post-strutturalisti nella teoria politica - è il fatto che o non riesce a rendere conto del concetto di universalità o ne indebolisce la forza, mettendo in questione il suo status fondazionale.

Tutti e tre comunque teniamo fermo che l'universalità non è un presupposto statico, né un a priori dato e che piuttosto dovrebbe essere

intesa come un processo o condizione non riducibile ad alcuno dei modi determinati in cui si manifesta. Pur differendo talvolta su come si debba porre l'accento, ciascuno di noi dà conto di una universalità che assume che la condizione negativa di ogni articolazione politica è 'universale' (Žižek), che il processo di contestazione determina forme di universalità che sono ricondotte ad un conflitto reciproco, produttivo e impossibile da risolvere definitivamente (Laclau), o che c'è un processo di traduzione attraverso il quale ciò che, all'interno di una universalità, era ripudiato viene riammesso all'interno del termine mediante un processo di riscrittura (Butler). Lungo il percorso, ciascuno di noi prende in considerazione differenti spiegazioni ideologiche dell'universalità, mantenendo la distanza da approcci sostanzialisti o proceduralisti.

Tutti noi ci differenziamo (già differenziandoci tra di noi) dal tentativo habermasiano di scoprire o evocare una universalità pre-stabilita come presupposto dell'atto linguistico, una universalità che si dice appartenere al carattere razionale dell'"uomo", una concezione sostantiva di universalità che la equipara ad una determinazione conoscibile e predicibile, e una forma procedurale che presume che il campo politico sia costituito da attori razionali.

Di importanza trasversale in questi saggi è la questione strategica dell'egemonia; di come il campo politico sia costituito, di quali possibilità emergano da un approccio al campo politico che indagli sulle condizioni della sua possibilità e articolazione. Significativamente Laclau evidenzia un movimento della teoria marxista dal postulato di una 'classe universale', che avrebbe definitivamente eliminato la mediazione politica e le relazioni di rappresentazione, ad una universalità 'egemonica' che rende il politico costitutivo del sociale.

Il post-strutturalismo del suo approccio si allinea così con la critica del totalitarismo e, specificamente, con il tropo di un soggetto di avanguardia 'consapevole', il quale 'è' tutte le relazioni sociali che articola e mobilita. Laddove Laclau associa Hegel ad una metafisica della chiusura, Žižek lo intende come teorico della riflessività nel confronto con il Reale, e Butler lo utilizza per indagare sui necessari limiti del formalismo quando si tratta di socialità. Laclau illumina l'antitotalitarismo di un approccio logico e linguistico al problema della rappresentazione, che insista sull'irriducibilità della differenza. Žižek ci

ricorda che il capitalismo globale non può essere escluso da una analisi 'postmoderna' di linguaggio e cultura e continua ad esporre il sostrato osceno del potere. Butler solleva la questione di come i nuovi movimenti sociali ri-articolino il problema dell'egemonia, prendendo in considerazione la sfida delle recenti politiche sessuali alla teoria della differenza sessuale, e propone un concetto di traduzione controimperialista.

Noi tre siamo tutti impegnati in forme radicali di democrazia che cercano di comprendere i processi di rappresentazione attraverso i quali procede l'articolazione politica, il problema dell'identificazione - e i suoi necessari fallimenti - mediante il quale ha luogo la mobilitazione politica, la questione del futuro come emerge in paradigmi teoretici che insistono sulla forza produttiva del negativo. Anche se non riflettiamo in modo autocosciente sul posto dell'intellettuale nella Sinistra, forse questo testo opererà come una certa forma di posizionamento, che rimodella (e recupera) la filosofia come una modalità critica di analisi che appartiene - antagonisticamente - alla sfera della politica. Nel corso del nostro dibattito, ognuno di noi cita estesamente dai contributi rispettivi degli altri. Tali riferimenti incrociati sono identificati dalle iniziali dello scrittore, seguite dal numero della relativa pagina.

Questo volume è stato scritto prevalentemente nella primavera ed estate del 1999, coordinato dagli editor Jane Hindle e Sebastian Budgen per Verso. Siamo loro grati per averne seguito il percorso. Judith Butler ringrazia anche Stuart Murray per la sua indispensabile assistenza col manoscritto.

J.B. E.L. S.Z.
settembre 1999

Domande

Queste sono le domande che ciascun autore ha voluto rivolgere agli altri; esse formano la base dei dialoghi del libro.

Domande di Judith Butler

1. Vorrei sapere più precisamente se la prospettiva lacaniana della costituzione del soggetto sia compatibile con la nozione di egemonia. Capisco che la nozione di soggetto incompleto o barrato sembra garantire una certa incompletezza dell'interpellazione, ma non lo fa forse inserendo una barra come condizione e struttura di ogni costituzione del soggetto? L'incompletezza della soggettivazione richiesta dall'egemonia è del tipo in cui il soggetto-in-processo è incompleto precisamente perché è costituito mediante esclusioni politicamente salienti, non strutturalmente statiche? In altre parole, l'incompletezza della formazione del soggetto non è forse vincolata al processo democratico di controversia sui significanti? Il ricorso astorico alla barra lacaniana è conciliabile con la questione strategica posta dall'egemonia, o si presenta come una limitazione quasi-trascendentale che insiste su ogni possibile soggettivazione, e, quindi, come indifferente alla politica?

2. Quale teoria dell'azione è praticabile per la vita politica contemporanea? La nozione derridiana di 'decisione' è sufficiente a spiegare i tipi di negoziazione che l'azione politica richiede? La 'decisione' è una categoria etica o esistenziale e, se è così, come può essere correlata alla sfera del politico?

3. Qual è lo statuto della 'logica' nell'ambito della descrizione del processo sociale e politico e della soggettivazione? Una logica la cui invariabilità conduce ad aporie produce un tipo di condizione che è ostile al progetto dell'egemonia? (questa è una domanda supplementare

rispetto alla numero 1) Tali logiche sono incarnate nella pratica sociale? Quale relazione c'è tra logica e pratica sociale?

4. Quale è la relazione tra le versioni psicoanalitiche dell'identificazione e le forme dell'identificazione politica? La psicoanalisi fornisce la teoria per la politica? E quale psicoanalisi?

5. E possibile parlare della 'logica metafisica dell'identità' al singolare?

6. Cosa significa sul piano performativo assumere una posizione di soggetto e quanto è agevole una simile operazione?

7. Se la differenza sessuale rappresenta un punto morto, ciò significa che il femminismo è una strada senza uscita? Se la differenza sessuale è 'reale' in senso lacaniano, questo significa che essa non ha spazio nelle lotte per l'egemonia? Oppure rappresenta il limite quasi-trascendentale di ogni lotta e ne risulta fissata al proprio posto come fattore pre-storico o a-storico?

8. Il recente sforzo di suddividere le teorie critiche in universalistiche e storicistiche fa parte di una dialettica fallimentare e cieca che rifiuta di distinguere tra posizioni più sfumate? Questo ha a che vedere con il posto occupato da Kant nella rinascita di forme di decostruzione e nel lacanianesimo? C'è anche una doxa lacaniana che previene un'appropriazione eterodossa di Lacan per pensare l'egemonia?

8.a Siamo davvero tutti d'accordo che l'egemonia costituisca una categoria utile per descrivere le nostre tendenze politiche? Un chiarimento di tale questione potrebbe rappresentare un buon punto di partenza?

9. Può un'attenta considerazione di Hegel portarci a ripensare le opposizioni kantiane tra forma e contenuto, tra affermazioni quasi-trascendentali ed esempi storici chiamati ad illustrarne la verità?

Domande di Ernesto Laclau

1. In molti dibattiti contemporanei, l'universalismo è presentato come in opposizione alla pluralità degli attori sociali che proliferano nel mondo odierno. Tuttavia su questa questione della relazione tra universalismo e particolarismo c'è una certa polisemia riguardo i due po9 li. Per esempio, il multiculturalismo è forse riducibile ad una logica particolaristica che nega ogni diritto all'"universale"? E ancora: la nozione di pluralismo - che evoca una varietà di posizioni-soggetto degli stessi attori sociali - è assimilabile direttamente al multiculturalismo, il quale implica il riferimento a comunità culturali/sociali integrali che, tuttavia, non si identificano nella comunità nazionale globale? Di converso, è corretto dire che l'unica forma concepibile di universalismo poggia su una base fondazionalista o essenzialista?

2. Una delle principali conseguenze della crescente frammentazione delle società contemporanee è che i valori comunitari - contestualizzati nella misura in cui hanno a che fare sempre con comunità specifiche - sono integrati da discorsi di destra (come il diritto dei popoli o delle minoranze culturali all'autodeterminazione) ritenuti validi a prescindere da ogni contesto. Ma questi due gesti - affermazione dei diritti universali e delle specificità comunitarie - sono in ultima analisi compatibili? E se non lo sono, questa incompatibilità concreta, aprendo la strada a una varietà di negoziazioni e a una pluralità di giochi linguistici, non è forse necessaria per la costituzione degli spazi pubblici nella società in cui viviamo?

3. Le teorie classiche dell'emancipazione hanno postulato l'omogeneità degli agenti sociali da emancipare - nel marxismo, per esempio, il proletariato diventava l'agente di un'emancipazione globale che non aveva interessi particolari da difendere, essendo diventato l'espressione della pura essenza umana. Parimenti, in alcune forme della politica democratica classica - il giacobinismo è un esempio lampante - l'unità della volontà del popolo è la preconditione per ogni trasformazione democratica. Oggi, al contrario, tendiamo a parlare di emancipazioni (al plurale), che partono da una diversità tra le domande

sociali, e tendiamo a identificare la pratica democratica col consenso negoziato tra una pluralità di attori sociali. Quale nozione dell'agire sociale è compatibile con questo cambiamento?

4. La teoria dell'egemonia presuppone, da un lato, che l'"universale" sia un oggetto impossibile e necessario - che richiede sempre, di riflesso, la presenza di un irriducibile resto di particolarità - e, dall'altro, che la relazione tra potere ed emancipazione non sia di esclusione ma, al contrario, di reciproca implicazione. La relazione egemonica, concepita in tal modo, è costitutiva del legame sociale? E se così stanno le cose, quali sono i giochi strategici che è possibile giocare partendo dalle sue tensioni interne? 10

5. La categoria di differenza, in un modo o in un altro, è alla base dei più importanti approcci teorici degli ultimi trent'anni. Le identità nomadi in Deleuze e Guattari, la microfisica del potere in Foucault, la *différance* in Derrida, la logica del significante in Lacan, sono tutte maniere alternative di occuparsi del carattere costitutivo della 'differenza'. Sono tra loro incompatibili? E se lo sono, dove risiedono queste incompatibilità? E come possiamo valutare la loro produttività per l'analisi politica?

6. La questione del trascendentale ha ossessionato a lungo la teoria contemporanea. Qual è, ad esempio, lo stato di categorie psicoanalitiche quali quella dell'Edipo o del complesso di castrazione? Si tratta di prodotti storici, o piuttosto, delle condizioni a priori di ogni società possibile? C'è la sensazione diffusa che né uno storicismo radicale né un pieno trascendentalismo possano fornire una risposta adeguata, e che siano stati postulati altri tipi di soluzione - ad esempio la nozione di "trascendentale" - che evitano i rischi nascosti nei due estremi. Lo status di questo "quasi", tuttavia, non è stato sufficientemente indagato: quali potrebbero essere i prerequisiti per un avanzamento teorico in questo campo, e quali sarebbero le sue conseguenze per l'analisi storica?

Domande di Slavoj Zizek

1. Il Reale e la storicità: il Reale lacaniano è il fondamento ultimo, il riferimento costante del processo simbolico, oppure sta per limite interno, assolutamente non sostanziale, di tale processo, il punto di fallimento, che sostiene lo stesso gap tra la realtà e la sua simbolizzazione, e quindi mette in moto il processo contingente di storicizzazione-simbolizzazione?

2. Mancanza e ripetizione: la dinamica della ripetizione si struttura su una mancanza primordiale, oppure la nozione di una mancanza primordiale, nel senso di un fondamento, implica la re-inscrizione del processo della ripetizione nella logica metafisica dell'identità?

3. La logica sociale della (dis)identificazione: la dis-identificazione è necessariamente sovversiva rispetto all'ordine esistente, oppure esiste una certa forma di dis-identificazione, quella del 'mantenere le distanze' rispetto alla propria identità simbolica, consustanziale ad un'effettiva partecipazione alla vita sociale? Quali sono le forme molteplici della disidentificazione?

4. Soggetto, soggettivazione, posizioni del soggetto: il 'soggetto' è il semplice risultato del processo di soggettivazione, di interpellazione, dell'assunzione performativa di una certa 'posizione soggettiva fissa', oppure la nozione lacaniana di 'soggetto barrato' (e la nozione, desumibile dall'idealismo tedesco, di soggetto come negatività che nega se stessa) riescono a formulare un'alternativa alla tradizionale metafisica dell'identità e della sostanza?

5. Lo status della differenza sessuale: ancora, la differenza sessuale rappresenta semplicemente 'uomo' e 'donna' come due posizioni soggettive che gli individui possono assumere attraverso la ripetizione di un'acquisizione performativa, oppure esiste una differenza sessuale 'reale', nel senso lacaniano del termine - ovvero, di un'impasse - che rende fallimentare ogni tentativo di tradurre la differenza stessa in posizioni soggettive fisse?

6. Significante fallico: la nozione di fallo in Lacan è 'fallogocentrica' ossia è la nozione di un significante centrale che, come una sorta di punto di riferimento trascendentale, struttura il campo della sessualità -, oppure il fatto che, secondo Lacan, il fallo come significante sia un supplemento 'prostetico' alla mancanza del soggetto cambia qualcosa?

7. L'Universale e lo storicismo: è sufficiente, oggi, seguire la raccomandazione jamesoniana: "Storicizza!"? Quali sono i limiti della critica storicista diretta contro i falsi universali? Non è molto più produttivo, per molte ragioni - siano esse di natura strettamente teorica oppure di natura politica -, il mantenimento della nozione paradossale di universale come impossibile e allo stesso tempo necessario?

8. Hegel: Hegel è semplicemente il metafisico par excellence, così da rendere per definizione anti-hegeliano ogni tentativo di affermare il complesso post-metafisico temporalità-contingenza-finitudine, oppure la stessa ostilità post-metafisica rivolta contro Hegel può esser letta come una sorta di indice del limite teorico insito in tale posizione, cosicché bisognerebbe invece concentrarsi per portare alla luce 'un altro Hegel', un Hegel che non satura la doxa con il "panlogismo"?

9. Lacan e la decostruzione: è corretto dal punto di vista teorico pensare Lacan all'interno della serie dei decostruzionisti, oppure il fatto che un insieme di caratteristiche distinguano Lacan dalla doxa decostruzionista (il mantenimento della nozione di soggetto come cogito, ecc.) ci mette di fronte a un'incommensurabilità tra i due campi?

10. La questione politica: dovremmo accettare la nozione 'postmoderna' della pluralità di lotte (perlopiù etniche, sessuali e tra stili di vita) per il riconoscimento, oppure le recenti fortune del populismo di destra ci impongono di ripensare le coordinate standard di una politica 'post-moderna' radicale e di riportare in superficie la tradizione della 'critica dell'economia politica'? E quali sarebbero gli effetti di tutto ciò per le nozioni di egemonia e totalità?

Rimettere in scena l'universale: l'egemonia e i limiti del formalismo

di Judith Butler

Ernesto Laclau, Slavoj Žižek ed io abbiamo avuto numerose conversazioni negli ultimi anni a proposito del post-strutturalismo, del progetto politico dell'egemonia e dello statuto della psicoanalisi. Abbiamo lavorato tutti, credo, ai margini teorici di un progetto politico di sinistra, secondo diversi gradi di affinità e continuità con il marxismo in quanto teoria critica sociale e movimento. Alcuni concetti chiave della teoria sociale progressista hanno acquisito nuove e differenti articolazioni all'interno del nostro lavoro, e abbiamo in comune l'interesse per lo statuto e la formazione del soggetto, per le implicazioni di una teoria del soggetto finalizzata a pensare la democrazia, per l'articolazione dell'"universalità" all'interno di una teoria dell'egemonia. Ciò che forse soprattutto ci differenzia, a mio avviso, sono i nostri approcci alla teoria del soggetto dal punto di vista dell'egemonia e lo statuto di un'analisi 'logica' o 'strutturale' delle formazioni politiche in relazione alle loro specifiche articolazioni culturali e sociali. La mia interpretazione della teoria dell'egemonia stabilita da Ernesto Laclau e Chantal Mouffe in *Hegemony and Socialist Strategy* (1985)¹ è che i sistemi politici democratici si costituiscono mediante esclusioni che ritornano ad ossessionare i sistemi che si fondano sulla loro assenza. Tale ossessione diventa politicamente efficace precisamente nella misura in cui il ritorno dell'escluso costringe ad un'espansione e ad una riarticolazione delle premesse di base della stessa democrazia. Nei loro scritti successivi Laclau e Žižek sostengono che la formazione di ogni ordinamento democratico - o, per meglio dire, ogni particolare posizione del soggetto all'interno di quell'ordinamento - è necessariamente incompleta.

Ci sono, comunque, modi divergenti di intendere questa incompletezza. Io ho inteso l'"incompletezza" della posizione del

soggetto nei modi seguenti: (1) come l'insuccesso di ogni articolazione particolare nel descrivere la popolazione che rappresenta; (2) come espressione del fatto che ogni soggetto è costituito in modo differente e che ciò che viene esibito come 'costituente esterno' del soggetto non può mai divenire completamente interno o immanente. Prendo quest'ultimo punto per stabilire la differenza fondamentale tra il lavoro di Laclau e Mouffe, modulato sul pensiero di Althusser, e una teoria del soggetto più hegeliana, per la quale le relazioni esterne sono - almeno idealmente - trasformabili in interne. Un altro modo di spiegare tale 'incompletezza' del soggetto è quello di stabilirne la 'necessità' mediante il ricorso ad una spiegazione psicoanalitico-lacanianiana.

Zizek ha suggerito - e Laclau era in parte d'accordo - che il "Reale" lacanianiano non sia che un altro nome per questa 'incompletezza', e che ogni soggetto, senza riguardo per le sue condizioni sociali e storiche, è esposto allo stesso postulato di non conclusività. Il soggetto che perviene all'esistenza mediante la 'barra' è un soggetto la cui preistoria è necessariamente forclusa alla sua esperienza di sé in quanto soggetto. Questo limite, che fonda e definisce, pone dunque il soggetto a una distanza necessaria e irreversibile dalle condizioni della sua emergenza traumatica. Io ho segnalato a entrambi, Zizek e Laclau, che vorrei sapere più precisamente se la visione lacanianiana sulla costituzione del soggetto sia alla fine compatibile con la nozione di egemonia. Capisco che la nozione di soggetto incompleto o barrato sembra garantire una certa incompletezza della interpellazione: "Tu mi chiami così, ma ciò che io sono elude la ricchezza semantica di ogni sforzo linguistico teso a catturarmi".

Questa elusione della chiamata dell'altro viene compiuta mediante l'installazione di una barra come condizione e struttura di ogni costituzione del soggetto? L'incompletezza della formazione del soggetto richiesta dall'egemonia necessita forse di un soggetto-in-processo incompleto, precisamente perché costituito mediante esclusioni che sono salienti politicamente, ma non strutturalmente statiche o fondazionali? E se tale distinzione è errata, come facciamo a pensare tali esclusioni costituenti che sono strutturali e fondazionali insieme a quelle che riteniamo politicamente salienti per il movimento dell'egemonia? In altre parole, l'incompletezza della formazione del soggetto non dovrebbe forse essere vincolata al 15 processo

democratico di controversia sui significanti? Il ricorso storico alla barra lacaniana è conciliabile con la questione strategica posta dall'egemonia, oppure insiste, come una limitazione quasitrascendentale su ogni possibile formazione e strategia del soggetto, e quindi risulta sostanzialmente indifferente al campo politico di cui si dice che sia la condizione?

Se il soggetto incontra sempre il suo limite nel suo stesso luogo, allora è fondamentalmente esteriore alla storia in cui trova se stesso: non c'è storicità per il soggetto, per i suoi limiti, per le sue articolazioni possibili. D'altra parte, se accettiamo l'idea che ogni lotta storica non è altro che un vano sforzo di dislocare un limite fondante che ha uno status strutturale, allora ci impegniamo ad una distinzione tra sfere storiche e strutturali che finisce poi con l'escludere la sfera storica dalla comprensione dell'opposizione?

Il problema di un approccio strutturale ai limiti fondanti del soggetto diventa importante quando consideriamo possibili forme di opposizione. Se l'egemonia denota le possibilità storiche per l'articolazione che emerge all'interno di un orizzonte politico dato, allora sarà ben diverso se intendiamo tale campo come storicamente rivedibile e trasformabile oppure se lo consideriamo dato, come un campo la cui integrità sia assicurata da limiti ed esclusioni strutturalmente determinate e identificabili. Se entrambi i termini, dominio e opposizione, sono costretti in un siffatto campo di possibile articolazione, la stessa possibilità di espanderlo in rapporto alla giustizia, all'uguaglianza, all'universalità, sarà in parte determinata dal fatto che noi intendiamo o meno questo campo come modificabile nel tempo.

La mia idea di egemonia vede il suo momento normativo e ottimistico precisamente nella possibilità di espandere le possibilità democratiche riguardo ai termini chiave del liberalismo, rendendoli più inclusivi, dinamici e concreti. Se la possibilità di un tale cambiamento è preclusa da una sovra-determinazione teoretica delle costrizioni strutturali inerenti il campo della possibile articolazione politica, allora diventa necessario ri-considerare la relazione tra storia e struttura per preservare il progetto politico dell'egemonia. Io credo che per quanto possiamo divergere su molte cose, Laclau, Žižek e io siamo d'accordo

sul progetto di una democrazia radicale e sul portare avanti le promesse politiche della nozione gramsciana di egemonia.

A differenza di una visione che descrive l'operazione del potere nel campo politico esclusivamente nei termini di blocchi discreti che gareggiano l'uno con l'altro per il controllo di questioni di organizzazione politica, l'egemonia dà rilievo ai modi in cui il potere opera per formare la nostra comprensione quotidiana delle relazioni sociali e per determinare come consentiamo a (e riproduciamo) queste relazioni di potere tacite e nascoste. Il potere non è stabile o statico, ma sempre ricreato nelle giunture della vita quotidiana; esso costituisce la nostra sottile percezione del senso comune e si annida come episteme prevalente di una cultura. Inoltre, la trasformazione sociale non avviene soltanto mobilitando grandi masse in favore di una causa, ma precisamente attraverso i modi in cui le relazioni sociali quotidiane vengono riarticolate e nuovi orizzonti concettuali vengono dischiusi da pratiche anomale o sovversive.

La teoria della performatività non è lontana dalla teoria dell'egemonia sotto questo punto di vista: entrambe sottolineano il modo in cui la parola sociale si costituisce - e nuove possibilità sociali emergono - a diversi livelli dell'azione sociale, mediante una relazione collaborativa con il potere. Io ho in mente di affrontare queste questioni lungo due percorsi differenti.

Il primo consisterà nel considerare il problema dell'esclusione costitutiva da una prospettiva hegeliana, ponendo l'accento sul "terrore" e sulla sua relazione con i postulati dell'universalità nella Fenomenologia dello spirito.

Il secondo consisterà nell'illustrare come la nozione di universalità, quale è stata elaborata da Laclau, potrebbe essere rimessa in scena nei termini della traduzione culturale. Spero di riuscire a chiarire ulteriormente, nei miei contributi successivi a questo volume, in che senso intendo la relazione tra psicoanalisi, teoria sociale e il progetto dell'egemonia. Nonostante abbia un atteggiamento critico nei confronti di certe appropriazioni della psicoanalisi per pensare i limiti della identificazione politica di sé, spero di spiegare nel mio prossimo contributo la centralità della psicoanalisi per ogni tentativo di comprendere i progetti di emancipazione nelle loro dimensioni psichiche e sociali.

Io metto l'accento sulla questione dell'universalità perché è una delle questioni più controverse all'interno della teoria sociale recente. In verità molti hanno espresso il timore che le spiegazioni universalistiche del costruttivismo e del post-strutturalismo non riescano ad offrire un argomento fortemente sostantivo o procedurale di che cosa sia comune a tutti i cittadini-soggetti nell'ambito della rappresentazione politica.

Ci sono ancora alcuni teorici politici che pretendono di sapere quali caratteristiche politicamente rilevanti degli esseri umani possono essere estese a tutti gli esseri umani (desiderio, linguaggio, deliberazione, dipendenza) per poi basare le loro visioni normative a proposito dell'ordine politico su questa definizione universale. Seyla Benhabib ci ha mostrato come Rawls e Habermas, anche se in modi differenti, offrano una definizione di universalità che elude la questione della natura umana e una definizione sostantiva di caratteristiche universalizzabili in favore di un metodo procedurale che stabilisce l'universalizzabilità come criterio per giustificare le pretese normative di ogni programma sociale e politico².

Nonostante il metodo procedurale pretenda di non elaborare rivendicazioni sostantive su quello che gli esseri umani sono, implicitamente esso invoca una certa capacità razionale ed attribuisce a tale capacità razionale una relazione inerente all'universalizzabilità. Il presupposto kantiano, secondo cui, quando “Io” ragiono, partecipo di una razionalità che è trans-personale, culmina nella rivendicazione secondo cui il mio ragionare presuppone l'universalizzabilità delle mie rivendicazioni.

In questo modo l'approccio procedurale presuppone la priorità di una razionalità di questo tipo, e presuppone anche un atteggiamento sospettoso verso i requisiti apparentemente non-razionali della condotta umana in ambito politico. La questione dell'universalità è emersa in maniera forse più critica all'interno di quei discorsi di sinistra che ne hanno registrato l'uso da parte del colonialismo e dell'imperialismo. Certo il timore è che quanto è chiamato universale sia in realtà la proprietà specifica della cultura dominante e che l'universalizzabilità sia indissociabile dall'espansione imperialistica.

La prospettiva procedurale cerca di schivare questo problema ribadendo che non opera sulla base di rivendicazioni sostantive riguardanti la natura umana, ma, affidandosi esclusivamente alla

razionalità per costruire le proprie rivendicazioni, smentisce questa stessa asserzione. L'attuabilità della soluzione procedurale confida in parte sullo statuto delle rivendicazioni formali e, anzi, sulla possibilità di stabilire un metodo puramente formale per decidere delle rivendicazioni politiche.

Qui vale la pena di riconsiderare la critica hegeliana del formalismo kantiano, soprattutto perché Hegel si è chiesto se tali formalismi sono effettivamente così formali come pretendono di essere. Nella Logica minore, la prima parte della sua Enciclopedia delle scienze filosofiche (1830)³, Hegel collega la riformulazione dell'universalità alla sua critica del formalismo. Quando introduce l'identificazione dell'universalità con il pensiero astratto nella sezione intitolata Concetto preliminare (§ 19, 83), lo fa rivedendo più volte la stessa nozione di universalità. All'inizio si riferisce al “prodotto” del pensiero e alla sua determinatezza e forma, con lo stesso termine “universale”, che rende equivalente ad “astratto”. Poi procede con lo scomporre e rivedere la sua definizione, notando che “il pensiero, come attività, è quindi l'universale attivo” e “precisamente, l'universale che si attesta con i fatti, in quanto il fatto, il prodotto, è proprio l'universale” (§ 20, 153).

Così Hegel dà tre nomi diversi all'universalità, che egli allo stesso tempo identifica come singolare, insistendo sulla sua varietà. A questo insieme di revisioni, Hegel aggiunge la nozione secondo cui anche il soggetto che opera mediante il pronome “Io” è l'universale, cosicché “Io” non è che un altro sinonimo ed una specificazione dell'universalità stessa.

A questo punto non è chiaro se siamo arrivati all'ultima di una serie di messe a punto o se quest'ultima definizione prelude ad una ulteriore. Diventa chiaro nei paragrafi successivi che Hegel sta impersonando un tono kantiano, quando finalmente in modo esplicito inizia la sua parafrasi della prospettiva kantiana: “Kant si è valso d'una espressione poco felice quando ha detto che l'Io accompagna tutte le mie rappresentazioni e anche le sensazioni, gli appetiti, le azioni, ecc. L'Io è l'universale in sé e per sé e la comunanza è anche una forma di universalità, ma soltanto estrinseca” (§ 20, 157).

Mi pare importante domandarsi cosa Hegel intenda qui con forma “estrinseca”, dal momento che ne invocherà poco dopo una “intrinseca” e che, proprio di quella intrinseca, Kant non tiene conto. Il significato di

“forma intrinseca” comunque è simile: l'Io in astratto come tale è la pura relazione a se stesso, nella quale si astraie dal rappresentare, dal sentire, da ogni stato, come da ogni particolarità della natura, del talento, dell'esperienza, ecc. Perciò l'Io è l'esistenza dell'universalità del tutto astratta, quel che è astrattamente libero (§ 20,157). Qualunque cosa la “forma intrinseca” dell'universalità dimostrerà di essere, sarà senz'altro legata anche alla forma concreta dell'universalità. Hegel comincia poi ad opporsi apertamente alla biforcazione della persona che l'universalità astratta richiede: “l'Io è il pensiero come soggetto, e in quanto Io sono al tempo stesso in tutte le mie sensazioni, rappresentazioni, in tutti i miei stati ecc. il pensiero 19 è presente dappertutto e pervade tutte queste determinazioni come [loro] categoria” (§ 20, 157, parentesi del traduttore). Porre l'“Io” universale richiede così, per darne una definizione, l'esclusione dal Sé di ciò che è specifico e vivente.

L'universalità nella sua forma astratta richiede proprio di tagliar via dalla persona quelle qualità che lui o lei possono ben condividere con altri, ma che non raggiungono il livello di astrazione richiesto dal termine 'universalità'. Universale è dunque ciò che appartiene ad ogni persona, ma non ogni cosa che appartiene ad ogni persona è universale.

Infatti, se possiamo dire che anche le concezioni, gli stati di coscienza, i sentimenti - insomma tutto ciò che è specifico e vitale - appartengono ad ogni persona, abbiamo apparentemente identificato una caratteristica universale che non ricade sotto la rubrica di universalità. Dunque, la richiesta astratta di universalità produce una situazione in cui la stessa universalità si trova sdoppiata: in prima battuta è astratta, in seconda battuta è concreta. Hegel segue questa linea in relazione ai giudizi empirici e morali, mostrando come, in ogni situazione in cui l'universale è concepito come una caratteristica del pensiero, risulta per definizione separato dal mondo che cerca di conoscere. Il pensiero è inteso come se avesse al proprio interno le regole di cui necessita per conoscere cose o per sapere come agire in rapporto ad esse. Le cose stesse non sono pertinenti al problema della conoscenza e il pensiero diviene non solo astratto ma autoreferenziale.

Nella misura in cui l'universalità di pensiero garantisce libertà, la libertà è definita precisamente al di là e contro ogni influenza esterna. Hegel ancora una volta interpreta la posizione kantiana, solo per

segnare la sua distanza da essa, come l'esposizione rivela: Nel pensiero si trova immediatamente la libertà, poiché è l'attività dell'universale, e quindi un riferirsi-a-sé astratto, un esser presso-di-sé, privo di determinazioni, secondo la soggettività, un esser presso-di-sé che secondo il contenuto è al tempo stesso soltanto nella Cosa [stessa] e nelle sue determinazioni (§23, 162; parentesi del traduttore). Hegel procede poi associando tale concezione della libertà astratta intrinseca all'atto del pensiero ad una certa hybris - una volontà di dominio, potremmo aggiungere, che deve essere contraddetta da 'umiltà' e 'modestia'.

In relazione al suo contenuto, egli scrive, il pensiero è vero [...] soltanto nella misura in cui si è approfondito nella Cosa [in die Sache vertieft ist] e, quanto alla forma, non è un particolare essere o agire del soggetto, ma consiste nel fatto che la coscienza si comporta come l'astratto, liberato da ogni particolarità [Partikularität] di proprietà, circostanze, ecc. d'altro genere, e compie soltanto quel tipo di operazione universale, nella quale concorda con tutti gli individui (§ 23,162).

Hegel non chiarisce in che cosa consista questa 'azione universale', ma pone come condizione che non rappresenti "l'atto del soggetto" (nicht ein besonderes Sein oder Tun des Subjekts) e che assomigli piuttosto al rovescio di ogni atto del genere. La sua azione universale è solo ambigualmente attiva: essa immerge se stessa nei fatti o nella "Cosa". "Conservarsi degni di un tale comportamento", egli scrive, "consiste proprio nel lasciar cadere [fahrenzulassen] le opinioni e le convinzioni particolari e fare sì che in essa domini la Cosa [in sich walten zu lassen]". (§ 23, 162). Così, Hegel contesta la formulazione dell'universalità astratta sostenendo che è solipsistica e che rinnega la socievolezza fondamentale degli esseri umani: "giacché la libertà è proprio questo: essere presso di sé nel suo altro, dipendere da sé, essere il determinante di se stesso [...] la libertà [in questo senso astratto] c'è soltanto dove per me non c'è alcuna altra cosa che non sia io stesso" (§24, Aggiunta 2, 165, 166).

Questa è, secondo la prospettiva di Hegel, una libertà meramente 'formale'. Perché la libertà diventi concreta il pensiero deve "immergere se stesso nella Cosa". Di conseguenza egli metterà in guardia da forme di empirismo che sostengono che non si contribuisce per niente alla

rappresentazione dell'oggetto, ma che si ricalcano solo le caratteristiche immanenti che questo mostra. Hegel concluderà che non solo il pensare stesso è fondamentalmente collegato a ciò che cerca di sapere, ma il sé formale perde il suo 'formalismo' una volta compreso che la produzione e l'esclusione del 'concreto' è una preconditione necessaria alla fabbricazione del formale stesso. Viceversa non ci si può appropriare del concreto, ed è ugualmente vano rinnegare l'atto di cognizione che consegna il concreto alla mente umana come un oggetto di conoscenza.

La concisa critica di Hegel al formalismo kantiano mette in evidenza molti punti utili per noi nel momento in cui consideriamo se la filosofia hegeliana possa essere ricondotta ad uno schema formalista - operazione che tenta di fare Žižek - e se l'universalità possa essere compresa nei termini di un formalismo teorico - cosa cui Žižek, Laclau e io siamo andati molto vicini. In primo luogo sembra cruciale notare che il formalismo non è un metodo che proviene dal nulla per poi venire applicato in maniera diversa alle situazioni concrete o venire illustrato mediante esempi specifici.

Al contrario, il formalismo è esso stesso il prodotto di un'astrazione e quest'astrazione ne richiede la separazione dal concreto, tale da lasciare traccia o residuo di sé proprio nel lavoro dell'astrazione stessa. In altre parole, l'astrazione non può restare rigorosamente astratta senza mettere in mostra qualcosa di ciò che deve escludere per costituirsi come astrazione. Hegel scrive che le determinazioni di pensiero che sono considerate soggettive, come quelle kantiane, producono l'oggettivo "e si trovano in una perenne opposizione all'oggettivo [den bleibenden Gegensatz am Objektiven haben]" (§ 25, 172).

Così l'astrazione è contaminata precisamente dalla concrezione dalla quale cerca di differenziarsi. In secondo luogo, la stessa possibilità di illustrare un punto astratto mediante un esempio concreto presuppone la separazione dell'astratto e del concreto - in verità presuppone la produzione di un campo epistemico definito da questa opposizione binaria. Se l'astratto è prodotto esso stesso separando e negando il concreto, e il concreto aderisce all'astratto in quanto sua necessaria contaminazione, rendendo visibile il fallimento del suo formalismo, ne segue che l'astratto è fondamentalmente dipendente dal concreto ed 'è' altro concreto in modo tale da essere sistematicamente eliso dalla

successiva manifestazione del concreto in quanto esempio illustrativo di un formalismo astratto.

Nella Grande Logica⁴ Hegel fornisce l'esempio della persona che pensa di poter imparare a nuotare imparando che cosa è necessario per farlo prima di entrare in acqua. La persona non capisce che si impara a nuotare solo entrando in acqua, e alternando le proprie bracciate, nell'esercizio stesso. Hegel implicitamente paragona il kantiano ad uno che cerca di sapere come nuotare prima di nuotare effettivamente. A questo modello di una conoscenza che pretende di auto-possedersi Hegel ne contrappone una che si abbandona all'attività stessa, una forma di conoscenza rivolta al mondo che cerca di conoscere.

Nonostante Hegel sia spesso definito filosofo del 'dominio' possiamo vedere qui - e nell'acuto libro di Nancy sull'"inquietudine" di Hegel - che la disposizione ek-statica del sé rispetto al suo mondo dissolve il dominio cognitivo⁵. I persistenti riferimenti hegeliani al "perdere se stessi" e all'"abbandonarsi" non fanno che confermare l'idea che il soggetto conoscente non può essere inteso come qualcuno che impone categorie preconfezionate ad un mondo predato.

Le categorie sono formate dal mondo che il soggetto cerca di conoscere, proprio come il mondo non è conosciuto senza la primaria azione di queste categorie. E proprio come Hegel insiste nel rivedere più volte la sua definizione di "universalità", allo stesso modo egli chiarisce che le categorie mediante le quali il mondo diventa a noi disponibile sono continuamente ricreate da quell'incontro con il mondo che esse facilitano. Noi non rimaniamo gli stessi né restano uguali le nostre categorie quando entriamo in un incontro cognitivo con il mondo. Entrambi, il soggetto conoscente e il mondo, sono fatti e disfatti dall'atto della conoscenza.

Nella sezione della Fenomenologia dello spirito⁶ intitolata Ragione Hegel chiarisce che l'universalità non è un carattere di una capacità conoscitiva soggettiva, ma è collegata al problema del riconoscimento reciproco. Di più, il riconoscimento stesso dipende dal costume o dalla Sittlichkeit: "nella Sostanza universale l'individuo possiede non ha soltanto questa forma del sussistere in genere, si anche ha in essa il proprio contenuto; ciò che l'individuo opera, è l'universale genio e costume di tutti" (I, 295).

Il riconoscimento non è possibile a prescindere dalle pratiche consuete in cui ha luogo: le condizioni formali del riconoscimento non saranno sufficienti. Allo stesso modo, nella misura in cui quella che Hegel chiama la “Sostanza universale” è essenzialmente condizionata dalla pratica consuetudinaria, l'individuo esemplifica e riproduce tale consuetudine. Con le parole di Hegel: “l'uomo singolo nel suo lavoro singolo compie già inconsapevolmente un lavoro universale” (ibid.). Questa prospettiva implica che ogni sforzo di stabilire l'universalità come trascendente le norme culturali appare impossibile. Nonostante Hegel comprenda chiaramente pratiche consuetudinarie, ordine etico e nazione come semplici unità, non ne segue che l'universalità che attraversa culture o emerge da nazioni culturalmente eterogenee debba per questo trascendere la cultura stessa.

Infatti, se la nozione hegeliana di universalità va verificata a fronte di una situazione in cui le culture sono ibride e i confini nazionali vacillanti, essa dovrà essere forgiata mediante il lavoro di traduzione culturale.

E non si potranno stabilire i confini delle culture in questione, come se la nozione di universalità appartenente ad una cultura potesse essere tradotta in un'altra. Le culture non sono entità chiuse; il modo del loro cambiamento è infatti costitutivo della loro identità⁷. Se dobbiamo ripensare l'universalità nei termini di questo atto costitutivo di traduzione culturale, che è qualcosa che spero di chiarire più avanti nelle mie osservazioni, allora né una supposizione di comunanza linguistica o cognitiva né un postulato teleologico di una fusione definitiva di ogni orizzonte culturale rappresenterà una possibile via per la rivendicazione universale.

Quali implicazioni ha questa critica del formalismo ai fini del ripensamento dell'universalità in termini politici? È importante ricordare che per Hegel i termini chiave del suo vocabolario filosofico sono ripetuti numerose volte e che quasi ogni volta che sono espressi acquistano un significato diverso oppure ne rovesciano uno precedente.

Questo è particolarmente vero per parole come “universalità” e “atto”, ma anche “coscienza” e “autocoscienza”. La sezione intitolata La libertà assoluta e il terrore nella Fenomenologia dello spirito ridisegna concezioni precedenti dell'azione proprio considerando che cosa un individuo può fare in una situazione di terrore di Stato. Attingendo

all'esperienza della Rivoluzione francese Hegel intende l'individuo come incapace di azioni che (a) agiscono su un oggetto e (b) offrono una riflessione all'individuo sulla sua stessa attività. Questa era la norma di azione che governava la precedente discussione di Hegel sul lavoro nella sezione Signoria e servitù. Nelle condizioni del terrore di Stato nessun individuo lavora, per nessun individuo è possibile esternalizzare un oggetto che porta la sua firma: la coscienza ha perso la sua capacità di auto-espressione mediata e “niente congela da sé nella figura di un oggetto libero a lei contrapposto” (II, 128).

Nonostante l'individuo lavori e viva sotto un regime che si richiama all'universalità e alla “libertà assoluta” non può trovare se stesso nel lavoro universale della libertà assoluta. In verità, questo fallimento dell'individuo nel trovare un posto all'interno di un sistema assoluto (una critica del Terrore che anticipa la critica di Kierkegaard allo stesso Hegel) evidenzia i limiti della sua nozione di universalità e, perciò, ne smentisce la rivendicazione di assolutezza. Secondo la prospettiva di Hegel per compiere un'azione bisogna divenire individuati; la libertà universale, de-individuata, non può compiere nessuna azione.

Tutto quello che può fare è dare sfogo alla propria furia, la 24 furia della distruzione. In questo modo, all'interno della condizione del terrore assoluto l'autocoscienza attuale diviene l'opposto della libertà universale e l'universale si mostra come qualificato, vale a dire che l'universale dimostra di essere un falso universale. Poiché non c'è spazio per l'autocoscienza o per l'individuo in queste condizioni e poiché non può essere compiuta nessuna azione che corrisponda alla regola dell'auto-espressione mediata, ogni “azione” che appare è radicalmente deformata e deformante.

Per Hegel, l'unica azione che può apparire è un'anti-azione, la distruzione stessa, una nullità che proviene da una nullità. Nella sua prospettiva l'unico lavoro e azione della libertà universale è dunque la morte (1,304). Non solo l'individuo è nullificato e, dunque, morto, ma questa morte ha entrambi i significati, letterale e metaforico. Che gli individui venissero facilmente uccisi sotto il regno del Terrore per amore della 'libertà assoluta' è ben documentato.

Inoltre, c'erano individui che sopravvivevano, ma non erano 'individui' in senso normativo. Privati del riconoscimento e del potere di oggettivare se stessi mediante azioni, tali individui divengono nullità il

cui solo atto è quello di nullificare il mondo che li ha nullificati. Se domandiamo: che tipo di libertà è questa? La risposta che ci offre Hegel è che si tratta del “punto privo di riempimento del Sé assolutamente libero”, della “più fredda e più piatta morte”, senz'altro significato che “tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua” (II, 130).

Hegel sta chiaramente esponendo cosa accade quando una fazione si fa passare per l'universale e pretende di rappresentare la volontà generale, dove la volontà generale sostituisce le volontà individuali di cui è composta e, di fatto, esiste a spese loro. La 'volontà' che è rappresentata ufficialmente dal governo è in questo modo perseguitata da una 'volontà' che è esclusa dalla funzione rappresentativa. Così il governo è stabilito sulla base di una economia paranoica in cui deve ripetutamente ristabilire la propria rivendicazione di universalità cancellando tutti i residui di quelle volontà che esclude dal campo della rappresentazione. Coloro le cui volontà non sono ufficialmente rappresentate o riconosciute costituiscono “una ineffettuale volontà pura” (II, 131) e, finché questa volontà non è nota, viene incessantemente congetturata e sospettata. In un parossismo che sembra paranoico, l'universalità in questo modo rivela e mette in atto le separazioni violente della sua propria fondazione.

La libertà assoluta diventa questa autocoscienza astratta che riconosce nell'annientamento il proprio unico lavoro e cancella (annienta) ogni traccia di alterità che le aderisce. A questo livello dell'esposizione hegeliana la figura di un'universalità annichilente che assume una forma animata corrisponde al “Signore” della sezione su Signoria e servitù. Quando il suo annientamento diviene per lei obiettivo, questa universalità, raffigurata come un essere senziente, sente il terrore della morte: “il terrore della morte è l'intuizione di questa essenza negativa della libertà” (II, 131).

Non solo l'universalità vede se stessa come negativa e come l'opposto di ciò che pensava di essere, ma subisce anche la transizione pura da un estremo all'altro e così perviene a conoscersi come transizione - cioè come ciò che ha la negazione come sua attività essenziale ed è, dunque, essa stessa soggetta a negazione. Nonostante l'universalità denoti inizialmente ciò che è auto-identico in tutti gli esseri umani, finisce poi col perdere questa auto-identità come conseguenza del suo insuccesso nel conformare tutti gli esseri umani al

proprio dispositivo. Essa diventa non solo cesura tra una universalità ufficiale e una spettrale, ma si smembra in un sistema d'ordine che riflette il carattere diviso della volontà e le discontinuità inerenti a questa versione dell'universalità.

O coloro che sono spossessati restano radicalmente non rappresentati dalla volontà generale o l'universale non si solleva al livello di un umano riconoscibile nei suoi termini. L'"umano" che cade fuori da questa volontà generale è soggetto all'annientamento da parte di essa, ma questo non è un annientamento da cui può ricavarsi alcun significato: il suo annientamento è nichilismo. In termini hegeliani: la sua negazione è "la morte priva di significato, il puro terrore del negativo che non ha dentro di sé niente di positivo" (II, 133). Hegel descrive in termini vividi le conseguenze nichilistiche delle nozioni formali dell'universalità. Nella misura in cui l'universalità non riesce ad abbracciare ogni particolarità e, al contrario, è costruita sulla base di una fondamentale ostilità verso la particolarità, essa continua ad essere e ad animare quella autentica ostilità da cui è fondata. L'universale può essere l'universale solo nella misura in cui rimane incontaminato da ciò che è particolare, concreto, individuale. In questo modo esige quel dileguarsi costante e senza senso dell'individuo che si mostra drammaticamente nel regno del terrore. Per Hegel, questa universalità astratta non solo richiede tale dileguarsi e mette in atto questa negazione, ma ne è talmente dipendente che, senza di essa, non esisterebbe.

Potremmo dire che, senza l'immediatezza di quel dileguarsi, la stessa universalità svanirebbe. Ma, in entrambi i casi, l'universalità non è nulla senza questo dileguarsi, il che significa, in termini hegeliani, che "è" proprio questo dileguarsi. Una volta che la transitorietà della vita individuale è compresa come cruciale per l'operazione dell'universalità astratta, l'universalità stessa svanisce come un concetto di cui si dice che include tutta questa vita: "questa immediatezza dileguata è la stessa volontà universale" (II, 134). Nonostante possa sembrare che Hegel stia lavorando in direzione di una universalità vera e onnicomprensiva, non è così. Hegel offre piuttosto una visione dell'universalità che è inseparabile dalle sue negazioni fondanti.

La traiettoria onnicomprensiva del termine è necessariamente disfatta dall'esclusione della particolarità su cui poggia. Non c'è modo

di ricondurre la particolarità esclusa all'interno dell'universale senza prima negare la particolarità stessa. E quella negazione non farebbe che confermare ancora una volta che l'universalità non può procedere senza distruggere ciò che ha la pretesa di includere. Inoltre, l'assimilazione del particolare nell'universale lascia la sua traccia, un residuo inassimilabile che rende l'universalità fantasma di se stessa.

La lettura che ho proposto qui presuppone che le idee di Hegel non possono essere lette a prescindere dal suo testo. In altre parole non è possibile astrarre 'la teoria dell'universalità' dal testo ed esporla in proposizioni distinte e piane, dal momento che la nozione è sviluppata attraverso una strategia testuale reiterativa. Non solo la nozione dell'universalità è sottoposta a successive messe a punto, ma queste revisioni e dissoluzioni sono essenziali per ciò che essa 'è'. Il senso proposizionale della copula deve essere sostituito con quello speculativo.

Potrebbe sembrare che una tale concezione temporalizzata dell'universalità abbia poco a che vedere con il campo della politica, ma in realtà tiene in considerazione i rischi politici di una concezione statica: tanto quello del non riuscire a raccogliere la sfida, quanto il rischio di rifiutarsi di rispondere alle sue stesse esclusioni costitutive. In questo modo possiamo pervenire qui ad alcune conclusioni preliminari sul procedimento hegeliano: (1) l'universalità è un nome che subisce significativi accumuli e rovesciamenti di significato e che non può essere ridotto a nessuno di questi 'momenti' costitutivi; (2) essa è inevitabilmente ossessionata dalla traccia di quella particolare cosa alla quale si oppone e che prende la forma (a) di un raddoppiamento spettrale dell'universalità e (b) di un aderire della particolarità all'universalità stessa, che rivela l'impurità del rivendicato formalismo; (3) la relazione dell'universalità con la sua articolazione culturale è insuperabile, questo significa che ogni nozione transculturale dell'universale sarà trasformata in spettro e contaminata dalle norme culturali che pretende di trascendere; e (4) nessuna nozione di universalità può basarsi facilmente all'interno di una singola 'cultura', perché il concetto verace di universalità costringe ad una comprensione della cultura come relazione di scambio e lavoro di traduzione.

In termini che noi potremmo definire hegeliani - ma che Hegel stesso non usa - diventa necessario pensare la nozione di 'cultura'

discreta e sostantiva come essenzialmente altra rispetto a se stessa, definita in relazione con l'alterità⁸. E qui non ci stiamo riferendo ad una cultura che definisce se stessa oltre e contro un'altra, la cui formulazione conservi la nozione olistica di 'cultura'. Al contrario, stiamo tentando di esaminare la nozione di cultura nei termini di un problema di traduzione, significativamente correlato al problema della traduzione trans-culturale che il concetto di universalità pone.

Questa giuntura interna alla mia argomentazione è un luogo in cui le mie differenze con Laclau e Žižek possono essere comprese al meglio. Una differenza evidente riguarda il fatto che il mio approccio ad Hegel riprende un certo insieme di presupposti letterari e retorici su come il significato si genera all'interno del suo testo. Per questo motivo mi oppongo ad ogni sforzo di interpretare Hegel in termini formali o, per meglio dire, di renderlo compatibile con un formalismo kantiano, che è quanto Žižek ha già fatto una volta⁹.

Leggendo la Logica dell'essenza¹⁰ di Hegel, Žižek considera il paradosso hegeliano secondo cui ciò che una cosa 'è' è determinato dalle sue condizioni esterne, cioè dalle condizioni storiche della sua emergenza, da cui acquisisce attributi specifici: “dopo aver scomposto un oggetto nei suoi ingredienti, cerchiamo invano in essi una qualche caratteristica specifica che tenga unita questa moltitudine e ne faccia una cosa unica, identica a sé” (p. 148).

Questo sforzo di trovare la caratteristica interna che definisce l'oggetto trova un ostacolo, comunque, nel riconoscimento - notato sopra - che una cosa è condizionata dalle sue circostanze esterne. Ciò che accade, secondo Žižek, è che un “gesto puramente simbolico, tautologico [...] pone queste condizioni esterne come le condizioni-componenti della cosa” (ibid.). In altre parole le condizioni esterne alla cosa sono poste come ad essa interne ed immanenti. Inoltre, allo stesso tempo queste condizioni esterne ed arbitrarie sono rappresentate come caratteristiche della cosa immanenti e necessarie: la cosa è dunque fondata e unificata da questo atto performativo di definizione. Questo è ciò cui Žižek si riferisce come “il tautologico “ritorno della cosa a se stessa” (ibid.).

Questo “porre” è un gioco di prestigio, senza dubbio, ma fondante e necessario e per Žižek esso prende la forma di una caratteristica universale di ogni ipseità. Žižek continua la sua esposizione suggerendo

un parallelo tra questo momento hegeliano e quello che Lacan chiama “il dove un segno arbitrario non solo appare essenziale per il significato, ma organizza attivamente, sotto il segno stesso, la cosa”. Con la sua tipica ironia e spavalderia, Žižek suggerisce poi che questa nozione lacaniana può essere facilmente illustrata dallo squalo killer del film *Lo squalo* di Spielberg che “fornisce un 'contenitore' comune per [...] paure liberamente fluttuanti e inconsistenti” (p. 149), presenza del sociale nella natura, come le intrusioni del governo e del gran mercato, l'immigrazione, l'instabilità politica. Il point de capiton o 'contenitore' 'ancora' e 'reifica' questo sistema sregolato di significati sociali e “chiude ogni ulteriore inchiesta sul significato sociale” (ibid.).

Quel che m'interessa di questa esposizione è il carattere formale e transponibile dell'atto performativo che Žižek così abilmente identifica. Questo atto di posizione tautologico mediante il quale una condizione esterna si presenta come immanente è lo stesso del point de capiton? E si può usare la cultura popolare per illustrare questo punto formale che è, per così dire, già vero prima della sua esemplificazione? Il punto di Hegel contro Kant era precisamente che non possiamo identificare tali strutture prima e poi applicarle ai loro esempi, perché nella loro 'applicazione' diventano altro rispetto a ciò che erano. Il collegamento tra formalismo teoretico e un approccio tecnologico all'esempio diviene qui esplicito: la teoria è applicata ai suoi esempi e la sua relazione al suo esempio è 'esterna', secondo i termini hegeliani. La teoria è articolata sulla sua propria autosufficienza e poi cambia registro solo per lo scopo pedagogico di illustrare una verità già compiuta.

Nonostante io abbia da obiettare ad un approccio tecnologico alla teoria, e al collegamento tra formalismo e tecnologia che lascia l'oggetto fuori, la cosa che mi interessa di più è il modo in cui noi leggiamo il momento dell'arbitrarietà e affrontiamo il problema del residuo.

Žižek ci offre uno strumento che possiamo usare in una grande varietà di contesti per vedere come opera una funzione transesemplare costitutiva di identità. Una serie di paure e angosce emerge, un nome viene retroattivamente e arbitrariamente legato a queste paure e angosce: improvvisamente questo fascio di paure e angosce diventa una singola cosa e questa cosa viene a funzionare come una causa o fondamento di qualunque cosa sia disturbante. Ciò che inizialmente

appariva come un campo disorganizzato di angoscia sociale è trasformato da una certa operazione performativa in un universo ordinato con una causa identificabile. Non c'è dubbio che ci sia un grande potere analitico in questa formulazione, e la sua brillantezza senza dubbio rende conto della ben meritata reputazione di Žižek come caustico critico sociale.

Ma quali sono lo spazio e il tempo di questa operazione performativa? Avviene in ogni spazio e ogni tempo? E una caratteristica invariante della cultura umana, del linguaggio, del nome, o è circoscritta al potere del nominalismo all'interno della modernità? In quanto strumento che può essere trasposto da ogni contesto ad ogni oggetto, essa opera esattamente come un feticcio teoretico che rinnega le condizioni della sua stessa emergenza.

Žižek chiarisce che questo gesto tautologico mediante il quale un oggetto è formato e definito e poi, successivamente, gli si dà vita come causa, è sempre e solo fluido. La contingenza che il nome cerca di sottomettere ritorna precisamente come lo spettro della dissoluzione della cosa. La relazione tra contingenza e l'attribuzione di necessità è dialettica, nella prospettiva di Žižek, dal momento che un termine può facilmente trasformarsi in un altro. Per di più l'atto è qualcosa che può essere trovato sia in Kant sia in Hegel. Per Hegel “esso rappresenta solo l'atto libero del soggetto del 'mettere un punto sulla i' che retroattivamente instaura la necessità” (p. 150).

Poco più avanti Žižek argomenta: “lo stesso gesto tautologico opera già nella analitica kantiana della ragione pura: la sintesi della moltitudine di sensazioni nella rappresentazione dell'oggetto [...] [comporta la] posizione di una X come sostrato sconosciuto delle sensazioni fenomeniche percepite” (ibid). Quella X è presupposta, ma è precisamente vuota, senza contenuto, un 'atto di pura conversione formale' che stabilisce unità e costituisce l'atto della simbolizzazione che Žižek trova ugualmente nell'opera di Hegel e di Kant.

Ciò che è necessario perché questo atto di simbolizzazione avvenga è una certa funzione linguistica del porre che retroattivamente conferisce necessità all'oggetto (il significato) attraverso il nome (il significante) che usa. Si potrebbe riflettere: l'atto di simbolizzazione finisce in pezzi quando accade che non possa mantenere l'unità che produce, quando le forze sociali che cerca di reprimere ed unificare

squarciano la maschera addomesticatrice del nome. Attira l'attenzione, tuttavia, il fatto che Žižek non considera la dirompenza sociale di questo atto di simbolizzazione, ma si concentra piuttosto sul 'surplus' che è prodotto da questo atto del porre. C'è l'aspettativa di un significato, di una sostanza che è allo stesso tempo prodotta e contrapposta dall'atto formale del porre. L'identità che il nome conferisce risulta vuota e questa visione profonda della sua vuotezza produce una posizione critica rispetto agli effetti naturalizzanti di questo processo di nominazione.

L'imperatore non ha vestiti e noi siamo in qualche modo liberati dalle logiche pregiudiziali e fobiche che stabiliscono negli 'ebrei' o in un'altra minoranza etnica la 'causa' di un apparato di angoscia sociale. Per Žižek, il momento critico emerge quando riusciamo a vedere questa struttura crollare e quando la forza sostanziale e causativa attribuita ad una singola cosa mediante il nome si rivela arbitraria.

Allo stesso modo, questo accade quando pensiamo di aver trovato un punto di opposizione al dominio e poi realizziamo che proprio questo punto di opposizione è lo strumento mediante cui il dominio opera e che abbiamo involontariamente rafforzato i poteri di dominio attraverso la nostra partecipazione all'opposizione contro di lui. Il dominio appare effettivamente proprio come il suo 'Altro'. Il collasso della dialettica ci dà una nuova prospettiva perché ci mostra che lo stesso schema mediante cui dominio e opposizione sono distinti dissimula l'uso strumentale che il primo fa della seconda. In questi e numerosi altri esempi, Žižek ci offre una prospettiva critica che implica il ripensamento del modo in cui necessità, contingenza e opposizione sono pensati all'interno della vita di tutti i giorni.

Ma verso dove si può partire da qui? Può l'esposizione di un'aporia, pure se si tratta di un'aporia costitutiva al livello linguistico-performativo, operare al servizio di un progetto contro-egemonico? Quale relazione lega questa esposizione formale di falsa sostanza e falsa contraddizione al progetto dell'egemonia?

Se questi sono alcuni degli espedienti che l'egemonia usa, alcuni dei modi che utilizziamo per dare ordine al mondo sociale contro la sua contingenza, allora questo modello è senza dubbio ricco di capacità interpretativa. Ma se non ci permette di vedere come qualcosa di nuovo potrebbe venir fuori da tali strutture invarianti, può davvero aiutarci a

vedere come nuove articolazioni sociali e politiche possono essere elaborate sovvertendo l'attitudine naturale in cui viviamo? Inoltre, qui c'è una differenza tra una spiegazione strutturale e una culturale della performatività, intesa come la funzione linguistica del porre. Žižek mostra come questo porre crei l'apparenza di un suo necessario fondamento e causalità; ciò certamente non è diverso dalla spiegazione della performatività di genere che ho offerto in Scambiai genere¹¹ e altrove. Là io suggerivo che la performatività del genere crea l'illusione di una sostanzialità primaria - un nucleo di sé connotato dal genere - e costruisce gli effetti del rituale performativo del genere come emanazioni necessarie o conseguenze causali di questa sostanza primaria.

Ma mentre Žižek isola le caratteristiche strutturali della presupposizione linguistica e offre esempi culturali per illustrare questa verità strutturale, io sono, credo, più interessata a ripensare la performatività come rituale culturale, come la reiterazione di norme culturali, come l'*habitus* del corpo in cui dimensioni strutturali e sociali del significato non sono, alla fine, separabili. Sembra importante ricordare che 'egemonia' - com'è stata definita da Antonio Gramsci ed elaborata da Chantal Mouffe ed Ernesto Laclau in *Hegemony and Socialist Strategy* - implicava, in modo centrale, la possibilità di nuove articolazioni di formazioni politiche.

Ciò che Žižek ci offre è una visione di strutture invarianti aporetiche e metalessiche che affliggono ogni performatività all'interno della politica. L'incommensurabilità tra la formulazione generalizzata e i suoi esempi illustrativi conferma che il contesto che identifica per i rovesciamenti è estraneo alle loro strutture.

L'egemonia comprendeva altrettanto un'interrogazione critica del consenso e mi sembra che Žižek continui questa tradizione mostrandoci come il potere ci spinga a consentire a ciò che ci costringe e come il nostro stesso senso di libertà o resistenza può essere uno strumento dissimulato di dominio. Ma ciò che mi rimane meno chiaro è come ci si possa muovere oltre un tale rovesciamento dialettico o impasse verso qualcosa di nuovo.

Come può il nuovo essere prodotto a partire da un'analisi del campo sociale che resta circoscritta a inversioni, aporie e rovesciamenti che operano incuranti di spazio e tempo? Queste inversioni producono

qualcos'altro rispetto alle proprie ripetizioni strutturalmente identiche? L'altro aspetto dell'egemonia, comunque, che concerne possibili nuove articolazioni politiche del campo sociale, struttura il recente lavoro di Laclau. Come ho suggerito altrove¹² ho alcuni dubbi sul fatto che la tesi lacaniana presente nel lavoro di Laclau - che enfatizza il Reale come il punto-limite di ogni soggettivazione - possa essere compatibile con l'analisi sociale e politica che lui offre. Non c'è dubbio che sia ben diverso se si comprenda l'invariabile incompletezza del soggetto nei termini dei limiti designati dal Reale, considerato come il punto in cui l'autorappresentazione affonda e fallisce o come l'incapacità da parte della categoria sociale di catturare la mobilità e la complessità delle persone (si veda il recente lavoro di Denise Riley)¹³.

In ogni caso questo non è il mio interesse principale in questa sede. Nonostante Laclau ci offra una nozione dinamica di egemonia che cerca di trovare collocazioni sociali per il politicamente nuovo, ho qualche difficoltà con il suo modo di porre il problema del particolare e dell'universale. Propongo quindi di volgerci a qualcuna delle sue recenti formulazioni di quel problema e tornare alla considerazione del problema di universalità ed egemonia alla fine di questa discussione.

Nel volume da lui curato *The Making of Political Identities*¹⁴ Laclau attira l'attenzione sul 'doppio movimento' presente nel processo di politicizzazione delle identità alla fine del XX secolo: C'è un declino sia dei grandi attori storici che degli spazi pubblici centrali, dove le decisioni significative per la società nel suo insieme sono state prese in passato. Ma, allo stesso tempo, c'è una politicizzazione di vaste aree della vita sociale che apre la strada per la proliferazione di identità particolaristiche (p. 4). Interessato alle sfide poste dall'“emergenza di una pluralità di nuovi soggetti che sono sfuggiti agli schemi classici” (ibid.), Laclau procede riflettendo sulla sfida che questi particolarismi pongono al paradigma dell'Illuminismo in cui le pretese universali del soggetto costituiscono un prerequisito per la politica in senso proprio¹⁵.

La discussione più approfondita di Laclau sul tema dell'universalità in relazione alle domande politiche poste attualmente dal particolarismo si trova in *Emancipation(s)* (1996)¹⁶, dove egli cerca di derivare una concezione dell'universalità dalla catena delle equivalenze, che è un concetto centrale in *Hegemony and Socialist Strategy*, pubblicato un

decennio prima. In *Emancipation(s)* Laclau cerca di mostrare che ciascuna identità particolare non è mai completa nel suo sforzo di pervenire all'autodeterminazione. Un'identità particolare è intesa come legata ad uno specifico contenuto, come il genere, la razza o l'etnia. La caratteristica strutturale che tutte queste identità condividono è un'incompletezza costitutiva. Un'identità particolare diviene un'identità in virtù della sua collocazione relativa in un sistema aperto di relazioni differenziali. In altre parole un'identità è costituita tramite la sua differenza dalla serie illimitata delle altre identità. La differenza è specificata nel corso dell'esposizione di Laclau come una relazione di esclusione e/o antagonismo.

Il punto di riferimento di Laclau qui è più Saussure che Hegel e questo implica che le differenze che costituiscono (e invariabilmente limitano) la posizione di un'identità non sono di carattere binario ed appartengono ad un campo operativo privo di totalità. Si potrebbe utilmente argomentare contro il tropo della filosofia di Hegel come 'totalizzante'¹⁷ e si potrebbe anche notare che Laclau offre una rilettura post-strutturalista di Saussure in questa discussione, ma questi dibattiti sullo statuto della totalità, seppure importanti, ci portano in un'altra direzione. In ogni caso, credo, noi siamo d'accordo che il campo delle relazioni differenziali da cui ogni identità particolare emerge deve essere illimitato.

D'altra parte l'"incompletezza" di ciascuna identità è un diretto risultato della sua emergenza differenziale: nessuna identità particolare può emergere senza presupporre e decretare l'esclusione degli altri, e questa esclusione o antagonismo costitutivo è la condizione condivisa e uguale per ogni costituzione di identità. Interessante qui è il ruolo che questo campo illimitato di definizioni basate sulla differenza gioca per Laclau nella teorizzazione dell'universalità. La catena dell'equivalenza quando è resa operativa come categoria politica, richiede che le identità particolari ammettano di condividere con altre identità la situazione di una determinazione necessariamente incompleta. Le identità sono la serie di differenze da cui emergono, e questa serie di differenze costituisce le caratteristiche strutturali dello spazio della socialità politica.

Se una qualunque di queste identità particolari cerca di universalizzarsi senza riconoscere che altre identità siffatte si trovano in

una situazione identica, non riuscirà a raggiungere un'alleanza con altre identità emergenti e identificherà il significato e il posto dell'universalità stessa in modo erroneo. L'universalizzazione del particolare cerca di elevare un contenuto specifico ad una condizione globale, facendo del suo significato locale un impero. Il luogo dove l'universalità va cercata, secondo Laclau, è un “posto vuoto ma inestirpabile” (p. 58). L'universalità non è una condizione presupposta o a priori che possa essere scoperta e poi articolata, né coincide con l'ideale di una lista completa di tutti i particolarismi uniti a partire da un contenuto condiviso.

Paradossalmente è proprio l'assenza di un qualsiasi contenuto di questo genere che costituisce la promessa dell'universalità: se il posto dell'universale è vuoto e non c'è una ragione a priori per esso di non venire riempito da qualsiasi contenuto, se le forze che riempiono quel posto sono costitutivamente divise tra le politiche concrete che difendono e l'abilità di queste politiche nel riempire il posto vuoto, il linguaggio politico di qualsiasi società, il cui grado di istituzionalizzazione sia stato in certa misura scosso e minato, sarà diviso (p. 60).

In questo modo Laclau identifica una condizione comune ad ogni processo di politicizzazione, ma non si tratta di una condizione contenutistica: si tratta, piuttosto, della condizione in cui ogni contenuto specifico fallisce completamente nel costituire un'identità, una condizione di fallimento necessario che non solo pertiene universalmente, ma è il “posto vuoto e inestirpabile” dell'universalità stessa. Una certa necessaria tensione emerge all'interno di ogni formazione politica visto che prova a riempire quel posto e si accorge che non può. Questo fallimento nel riempire il posto, comunque, è precisamente la promessa futura dell'universalità, la sua condizione di requisito illimitato e incondizionato di ogni articolazione politica. Così come è inevitabile che un'organizzazione politica presupponga come ideale il possibile riempimento di quello spazio, ugualmente è inevitabile che non ci riesca. Per quanto tale fallimento non possa essere direttamente perseguito come lo 'scopo' della politica, esso produce un valore - meglio - il valore dell'universalità di cui nessuna politica può fare a meno.

Perciò l'obiettivo della politica sembra dover cambiare per adeguarsi precisamente a questo fallimento come origine strutturale della sua alleanza con altri movimenti politici dello stesso tipo. Ciò che è identico a tutti i termini in una catena equivalenziale [...] può essere solo la pienezza pura, astratta, assente della comunità, che manca [...] ogni forma diretta di rappresentazione e esprime se stessa mediante l'equivalenza tra termini differenziali [...] è essenziale che la catena delle equivalenze resti aperta: diversamente la sua chiusura potrebbe solo essere il risultato di una differenza maggiormente specificabile nella sua particolarità e noi non saremmo confrontati con la pienezza della comunità come un'assenza (p. 57).

Linda Zerilli spiega la concezione dell'universale di Laclau in questi termini: "L'universalismo non è Uno: non è un qualcosa (essenza o forma) di preesistente a cui gli individui accedono, ma, piuttosto, il fragile, mutevole e sempre incompleto adempimento dell'azione politica; non è il contenitore di una presenza ma il procuratore di un'assenza"¹⁸.

Zerilli acutamente mostra che - con buona pace di Žižek - l'"incompletezza" dell'identità nella teoria politica di Laclau non può essere ridotta al Reale lacaniano e suggerisce che l'universale non sarà fondato sulla base di una condizione linguistica o psichica del soggetto. Inoltre l'universale non sarà fondato come un ideale regolativo, un postulato utopico che trascende il particolare, ma sarà sempre un insieme di "relazioni di differenza politicamente articolate" (p. 15).

Enfatizzando quello che Laclau definisce l'"attaccamento parassita" dell'universale ad un certo particolare, Zerilli dimostra che l'universale sarà rinvenibile solo nella catena dei particolari stessi. A sostegno del suo argomento Zerilli cita il lavoro di Joan Wallach Scott la cui recente analisi del femminismo francese nella Francia postrivoluzionaria offre una riformulazione implicita della posizione di Laclau. Zerilli spiega che Scott delinea la "necessità di accettare e insieme rifiutare la 'differenza sessuale' come condizione di inclusione nell'universale" (p. 16).

In *Only Paradoxes to Offer* Scott dice che le femministe francesi nel XVIII e XIX secolo furono obbligate a rivendicare diritti sulla base della loro differenza, ma che anche dovettero considerare le proprie rivendicazioni come un'estensione logica della liberazione universale.

La riconciliazione della differenza sessuale con l'universalità prese numerose forme tattiche e paradossali, ma raramente queste posizioni riuscivano a superare una certa dissonanza nella formulazione del problema. Argomentare in favore della differenza sessuale può significare argomentare in favore del particolarismo, ma può anche significare appellarsi direttamente all'universale - se si accetta lo statuto fondazionale della differenza sessuale rispetto a tutta l'umanità.

Zerilli comprende che Scott offre una formulazione rovesciata, ma complementare, rispetto a quella di Laclau. Laddove Laclau mostra che l'incompletezza strutturale di ogni rivendicazione particolare è implicata in un universale, Scott mostra che non c'è possibilità di districare la rivendicazione universale da quella particolare. Aggiungerei a questa discussione solo la suggestione che Scott pone l'accento sulla - spesso indecidibile - coincidenza di particolare e universale mostrando che lo stesso termine, 'differenza sessuale', può denotare il particolare in un dato contesto politico e l'universale in un altro. Il suo lavoro mi sembra provocare la seguente domanda: sappiamo sempre se una rivendicazione è particolare o universale? E cosa accade quando la semantica della rivendicazione, governata dal contesto politico, rende la distinzione indecidibile?

Vorrei sollevare due questioni sull'esposizione precedente: una ci riporta ad Hegel e alla relazione tra particolare e universale, l'altra ci porta avanti, alla questione della traduzione culturale, menzionata brevemente sopra. La prima: che cosa significa precisamente trovare nella relazione tra particolari l'universale, inseparabile da tale relazione? La seconda: è necessario che la relazione tra particolari esaminata da Laclau e Zerilli divenga del tipo della traduzione culturale, se vogliamo che l'universale divenga un concetto attivo e operativo nella vita politica? La prima questione ci impone di considerare lo statuto di questa incompletezza strutturale dell'identità. Qual è il livello strutturale che garantisce tale incompletezza?

L'argomento di Laclau è basato sul modello saussuriano del linguaggio e sulla sua precedente assunzione da parte di Foucault in *L'archeologia del sapere*¹⁹, che ha certamente influenzato il mio lavoro e quello di Žižek. L'idea che ogni identità è posta in un campo di relazioni differenziali è sufficientemente chiara. Ma se queste relazioni sono pre-sociali o se costituiscono un livello strutturale di

differenziazione che condiziona e struttura il sociale ma è distinto da esso, significa che abbiamo già collocato l'universale in un altro campo: quello delle caratteristiche strutturali di ogni linguaggio. Rappresenta questo una differenza significativa rispetto all'identificazione dell'universale con i presupposti fondamentali dell'atto linguistico, dal momento che entrambi i progetti elaborano una spiegazione universale di alcune caratteristiche del linguaggio?

Un tale approccio separa l'analisi formale del linguaggio dalla sua sintassi e semantica culturale e sociale; inoltre suggerisce che quanto viene detto sul linguaggio vale per tutti coloro che usano il linguaggio e che le sue formazioni sociali e politiche particolari non saranno altro che istanze di una verità più generalizzata e non-contestuale del linguaggio stesso. Inoltre se noi pensiamo all'universalità come ad un luogo 'vuoto', che è 'riempito' da contenuti specifici e se intendiamo i significati politici come contenuti con cui è riempito lo spazio vuoto, poniamo la politica come esteriore rispetto al linguaggio, che sembra disfare lo stesso concetto di performatività politica che Laclau sostiene.

Perché dovremmo pensare all'universalità come ad uno spazio 'vuoto' che aspetta il proprio contenuto da un evento anteriore e successivo? E vuoto solo perché ha già rinnegato e soppresso il contenuto da cui emerge e dov'è la traccia di quanto è stato rinnegato nella struttura formale che emerge? La rivendicazione di universalità avviene sempre in una data sintassi, attraverso una certa serie di convenzioni culturali in un luogo riconoscibile. In verità la rivendicazione non può essere fatta senza essere riconosciuta in quanto tale.

Ma che cosa stabilisce ciò che diventerà o non diventerà riconoscibile in quanto rivendicazione? Chiaramente c'è una retorica che stabilisce l'asserzione di universalità e c'è una serie di norme che vengono invocate nella ricognizione di tali rivendicazioni. Peraltro non c'è un consenso culturale a livello internazionale su cosa dovrebbe e non dovrebbe essere una rivendicazione di universalità, su chi può farla e che forma debba prendere. Infatti, perché la rivendicazione operi, perché ottenga consenso e perché metta in atto performativamente l'universalità autentica che enuncia deve subire una serie di traduzioni nei vari contesti retorici e culturali in cui il significato e la forza delle rivendicazioni universali prendono forma.

Questo significa che nessuna asserzione di universalità ha luogo al di fuori di una norma culturale e che, dato l'apparato di norme contese che costituisce il campo internazionale, nessuna asserzione può essere fatta senza allo stesso tempo richiedere una traduzione culturale. Senza traduzione, il concetto autentico di universalità non può varcare i confini linguistici che rivendica di poter varcare. Oppure bisogna porre la cosa in altro modo: senza traduzione il solo modo perché un'asserzione di universalità varchi un confine è l'adesione ad una logica coloniale ed espansionistica.

Un certo anglo-femminismo recentemente rinato in ambito accademico ha tentato di recuperare l'importanza di rivendicazioni universali sulle condizioni e i diritti delle donne (Okin, Nussbaum), senza prendere in considerazione le norme prevalenti nelle culture locali e senza raccogliere il compito della traduzione culturale. Questo tentativo di aggirare il problema che le culture locali pongono al femminismo internazionale ignora il carattere ristretto delle proprie stesse norme e il modo in cui il femminismo opera in piena complicità con i disegni coloniali degli Stati Uniti nell'imporre le proprie norme di civiltà attraverso una cancellazione e una decimazione delle culture locali del Secondo e Terzo Mondo.

Naturalmente, anche la traduzione di per sé può operare in totale complicità con la logica dell'espansione coloniale, quando diventa lo strumento attraverso cui valori dominanti sono trasposti nel linguaggio dei subordinati e i subordinati corrono il rischio di conoscerli e intenderli come testimonianze della propria 'liberazione'. Ma questa è una visione limitata del colonialismo, che assume che il colonizzato emerga come soggetto in consonanza con norme che sono in modo riconoscibile eurocentriche.

Secondo Gayatri Chakravorty Spivak l'"universalismo", così come l'"internazionalismo", comportano una sovrastima della politica incentrata sui soggetti di diritto e, in questo modo, oscurano nel modo di teorizzare le persone subordinate, la forza del capitale globale e le differenti forme di sfruttamento. Nei termini di Spivak noi dobbiamo ancora pensare quella forma di vita impoverita che non può essere articolata sulla base della categoria eurocentrica di soggetto. Anche autorappresentarsi politicamente attraverso la narrazione è a sua volta

parte, a suo avviso, di una certa Sinistra dominante, ma non copre tutto lo spazio della resistenza egemonica.

In *Can the Subaltern Speak?*²⁰, Spivak nota: “è impossibile per gli intellettuali francesi [riferendosi soprattutto a Deleuze e Foucault] immaginare il potere e il desiderio che potrebbero abitare il soggetto senza nome che è Altro dell'Europa” (p. 280).

L'esclusione del subordinato “Altro dell'Europa” è così centrale per la produzione dei regimi epistemici europei “che la donna subalterna non può parlare”. Spivak non intende dire, con questa rivendicazione, che la subalterna non esprima i propri desideri, non formi alleanze politiche o ottenga effetti culturalmente e politicamente significanti, ma che nella concezione dominante dell'azione, la sua azione risulta illeggibile. Il punto non sarebbe estendere un regime violento fino ad includere la donna subalterna come una dei suoi membri: lei vi è, infatti, già inclusa ed è precisamente la sua inclusione il mezzo che provoca la violenza della sua cancellazione. Non c'è nessun 'Altro' là, al posto della subalterna, ma una schiera di persone che non possono essere omogeneizzate o la cui omogeneizzazione è l'effetto della violenza epistemica stessa. L'intellettuale del primo mondo non può astenersi dal 'rappresentare' la donna subalterna, ma il compito della rappresentazione non sarà semplice, specialmente quando concerne un'esistenza che richiede una traduzione, perché una traduzione corre sempre il rischio dell'appropriazione.

Nel suo saggio Spivak consiglia e mette in atto lei stessa una pratica di autolimitazione della traduzione culturale da parte degli intellettuali del primo mondo. Allo stesso tempo, rifiutando la 'romanticizzazione del tribale' e l'inganno della trasparenza che è lo strumento della 'ragione' coloniale, Spivak presenta la traduzione culturale sia come teoria sia come pratica della responsabilità²¹. Spivak si riferisce a Mahasweta Devi, di cui traduce il racconto femminista in quanto racconto di una subalterna che parla. Ma qui non dobbiamo pensare di sapere che cosa significhi 'parlare', perché quello che risulta chiaro da queste storie è che la scrittura della Devi è un certo 'violento muoversi alternativamente' tra discorsi che mostra i bordi appuntiti di tutti i discorsi disponibili di una collettività, piuttosto che una sintesi di discorsi disponibili. E possibile riconoscere l'egemonia senza sapere come riconoscere la mobilità di questo tipo di esclusione, senza

assumere in anticipo che l'interesse precipuo del traduttore sarà di ricondurre questo tipo di scrittura a forme di coinvolgimento leggibili per un uditorio angloeuropeo? In questo senso potremmo dire che il compito del traduttore postcoloniale è precisamente di mettere in rilievo la non-convergenza dei discorsi in modo che uno possa riconoscere le violenze fondatrici di un'episteme attraverso le fratture del narrare.

La traduzione può avere la sua efficacia contro-coloniale in quanto rivela anche i limiti di cosa il linguaggio dominante può trattare. Non sempre il termine dominante, nell'essere tradotto nel linguaggio (gli idiomi, le norme discorsive e istituzionali) di una cultura subordinata, resta lo stesso nel corso della traduzione. Inoltre la figura autentica del termine dominante può mutare in quanto esso viene mimato e redistribuito in un contesto di subordinazione.

In questo modo, l'enfasi di Homi Bhabha sul movimento alternato del significante nel contesto coloniale cerca di mostrare che il padrone per usare il gergo hegeliano - perde qualcosa del suo rivendicare priorità ed originalità precisamente quando viene catturato da un dubbio mimetico. La mimesi può determinare una dislocazione del primo termine o, anzi, rivelare che il termine non è altro che una serie di dislocazioni che indeboliscono ogni rivendicazione di un significato autentico e primario. Non c'è, naturalmente, alcuna traduzione senza contaminazione, ma non c'è nessuna dislocazione mimetica dell'originale senza un'appropriazione del termine che lo separa dalla sua autorità putativa.

Nell'enfatizzare il carattere culturale dell'enunciazione dell'universalità si vede non solo che non può esserci alcuna nozione operativa di universalità che non assuma i rischi della traduzione, ma che l'autentica rivendicazione dell'universalità è legata a varie scene sintattiche all'interno di una cultura che rendono impossibile separare le caratteristiche formali di ogni rivendicazione universalista da quelle culturali. Entrambi, forma e contenuto dell'universalità, vengono molto contestati e non possono essere articolati fuori della scena del loro schieramento. Usando il linguaggio foucaultiano della genealogia possiamo insistere sul fatto che l'universalità è un'"emergenza" [Entstehung] oppure un "non-luogo", "una pura distanza, il fatto che gli avversari non appartengono ad uno stesso spazio"²². Tenere fermo che l'universalità è un "terreno di contesa" è diventato qualcosa di simile ad

un truismo accademico, ma considerare il significato e la promessa di quella contesa, no.

Da una parte - come Laclau e Zizek sanno molto bene ed Etienne Balibar ha chiarito²³ - l'universalità è stata utilizzata per estendere alcune nozioni razziste e colonialiste dell'"uomo" civilizzato, per escludere alcune popolazioni dal dominio dell'umano e per produrre una falsa categoria. Quando noi cominciamo a criticare tali concezioni dell'universalità, potrebbe sembrare ad alcuni - specialmente agli habermasiani - che operiamo con un altro concetto di universalità nella testa, uno che potrebbe essere davvero onnicomprensivo.

Laclau ha sostenuto in modo convincente che nessun concetto di universalità può mai essere onnicomprensivo e che se fosse in grado di comprendere ogni possibile contenuto non solo porrebbe fine al concetto di tempo, ma rovinerebbe l'efficacia politica della stessa universalità. L'universalità appartiene ad una lotta egemonica aperta.

Ma che cosa accade, allora, quando un gruppo privato del diritto di voto inizia a rivendicare l'"universalità", a rivendicare di essere incluso nel suo dispositivo? Questa rivendicazione presuppone una nozione più ampia, più fondamentale di universalità, oppure si tratta del fatto che la rivendicazione è performativa, che produce una nozione di universalità che esercita, nei termini di Zizek, una necessità retroattiva sulle condizioni della propria emergenza? Questa nuova universalità non appare forse come se fosse stata vera da sempre? Questa ultima formulazione non ammette l'universale come concetto a priori, ma, come conseguenza dell'essere stato posto, tale concetto assume, nel presente, la qualità di essere sempre stato così. Ma qui dobbiamo essere cauti: il porre nuove forme di universalità non produce lo stesso effetto per tutti e molte delle lotte attuali sulla sovranità nazionale e i giusti limiti per l'estensione dei diritti di gruppo affermano che gli effetti performativi di queste rivendicazioni difficilmente sono uniformi.

L'asserzione dell'universalità presso coloro che sono stati esclusi convenzionalmente dal termine produce spesso una qualche contraddizione performativa. Ma questa contraddizione, al modo hegeliano, non si auto-cancella, ma rivela un raddoppiamento spettrale del concetto stesso. E suggerisce una serie di speculazioni antagonistiche su quale dovrebbe essere il luogo adatto per la

rivendicazione di universalità. Chi può affermarla? E come dovrebbe essere affermata?

Il fatto che noi non conosciamo le risposte a queste domande conferma che la questione dell'universalità non è stata risolta. Come ho sostenuto altrove²⁴, rivendicare che l'universale non è ancora stato articolato significa insistere sul fatto che 'non ancora' inerisce al concetto stesso di universale: quanto rimane 'non realizzato' dall'universale lo costituisce in modo essenziale. L'universale annuncia, per così dire, il suo 'non-luogo' la sua modalità fondamentalmente temporale, precisamente quando le sfide alla sua formulazione esistente emergono da coloro che non sono coperti da essa, che non hanno titoli per occupare il posto del 'chi', ma nonostante ciò richiedono che l'universale in quanto tale debba includerli. In gioco qui è la funzione escludente di certe norme di universalità che, in un certo modo, trascendono le posizioni culturali dalle quali emergono.

Nonostante esse appaiano spesso come criteri transculturali o formali a partire dai quali le convenzioni culturali esistenti devono essere giudicate, esse rappresentano precisamente convenzioni culturali che, mediante un processo di astrazione, si manifestano come principi postconvenzionali. Il compito, allora, è quello di riportare queste concezioni formali dell'universalità alla traccia contaminante del loro 'contenuto', di evitare la distinzione forma/contenuto nella misura in cui questa promuove tale offuscamento ideologico e considerare la forma culturale che questa lotta prende al di sopra del significato e della opportunità delle norme.

Quando uno non ha il diritto di parlare sotto gli auspici dell'universale e non di meno parla, rivendicando diritti universali e facendolo in modo tale da preservare la particolarità della propria lotta, parla in un modo che può essere facilmente liquidato come privo di senso o impossibile. Quando sentiamo parlare di 'diritti umani delle lesbiche e dei gay', o anche di 'diritti umani delle donne' siamo posti a confronto con una strana vicinanza tra l'universale e il particolare che non li riunisce in una sintesi, né li tiene separati. I nomi funzionano qui in maniera aggettivale, e sebbene esprimano realtà identitarie e 'sostantive' dal punto di vista grammaticale, sono presi nell'azione reciproca di qualificare ed essere qualificati.

Chiaramente, comunque, l'“umano”, in quanto precedentemente definito, non ha facilmente incluso lesbiche, gay e donne, e la mobilitazione attuale cerca di rivelare le limitazioni convenzionali dell'umano, termine che pone i limiti alla portata universale della legge internazionale. Ma il carattere escludente di queste norme convenzionali dell'universalità non preclude un ulteriore ricorso al termine, nonostante significhi entrare in quella situazione in cui il significato convenzionale diventa non convenzionale (o catacretico).

Ciò non significa che abbiamo un ricorso a priori ad un criterio più vero di universalità. Suggestisce comunque che le norme convenzionali ed escludenti dell'universalità possono, mediante reiterazioni perverse, produrre formulazioni non convenzionali dell'universalità che rivelano le caratteristiche limitate ed escludenti della formulazione precedente proprio mobilitando una nuova serie di domande. Il punto è sottolineato in modo significativo da Paul Gilroy che, in *The Black Atlantic*²⁵, prende posizione contro le forme di scetticismo contemporaneo che conducono ad un rigetto totale dei termini chiave della modernità, inclusa l'universalità'. Gilroy prende comunque le distanze da Habermas notando che, ai fini del 'progetto della modernità', non prende in considerazione la centralità della schiavitù.

L'errore di Habermas, nota, può essere attribuito alla sua preferenza per Kant piuttosto che per Hegel (!): “Habermas non segue Hegel nel sostenere che la schiavitù costituisce essa stessa una forza di modernizzazione poiché conduce entrambi, servo e padrone, innanzitutto all'autocoscienza e poi alla disillusione, e li costringe ad affrontare l'infelice realtà che il vero, il bene e il bello non presentano un'origine condivisa” (p. 50).

Gilroy accetta l'idea che coloro che ne erano stati esclusi possano non riappropriarsi radicalmente dei termini autentici della modernità. I termini principali della modernità sono soggetti ad un riutilizzo innovativo - che alcuni potrebbero chiamare un 'cattivo uso' precisamente perché sono pronunciati da coloro che non sono autorizzati in anticipo a farne uso.

Ne emerge un tipo di rivendicazione politica che, direi, non è né esclusivamente universale né esclusivamente particolare; dove, in verità, si rivelano gli interessi particolari che appartengono a certe formulazioni culturali dell'universalità e nessun universale è indenne

dalla contaminazione dei contesti particolari da cui emerge e in cui opera. Le rivolte degli schiavi, che poggiano sull'universale diritto all'emancipazione, prendono a prestito tuttavia un discorso che corre alla fine un doppio rischio: lo schiavo emancipato può essere liberato all'interno di un nuovo modo di soggezione²⁶ depositato nella teoria della cittadinanza e quest'ultima può trovarsi concettualmente lacerata precisamente dalle rivendicazioni emancipatorie che ha reso possibile.

Non c'è un modo per prevedere cosa succederà a queste istanze quando l'universale viene maneggiato proprio da coloro che testimoniano la sua contaminazione, ma si può dire che la purificazione dell'universale in un nuovo formalismo non potrà che riattivare la dialettica che produce la sua scissione e la sua condizione spettrale. “Fare ricorso” ad un discorso prestabilito può rappresentare contemporaneamente l'atto di “una nuova rivendicazione” e questo non significa necessariamente estendere la validità di una vecchia logica o entrare in un meccanismo che assimila il soggetto della rivendicazione all'interno di un regime esistente. Il discorso prestabilito resta tale solo perché è perpetuamente ristabilito, e quindi mette a rischio se stesso proprio nella ripetizione richiesta.

Inoltre, questo discorso è reiterato precisamente da un atto linguistico che mostra qualcosa che può anche non dire: che il discorso “opera” mediante il suo effettivo momento nel presente e dipende fondamentalmente per la sua difesa da questa istanza contemporanea. L'atto linguistico reiterato offre in questo modo la possibilità - sebbene non la necessità di indebolire il controllo esclusivo da parte del passato sul discorso stabilito circa la definizione dei parametri dell'universale in politica.

Questa forma di performatività politica non assolutizza retroattivamente la propria rivendicazione ma recita e rimette in scena una serie di norme culturali che spostano la legittimità da una presunta autorità al meccanismo del suo rinnovamento. Un tale spostamento rende più ambigua - e più aperta alla riformulazione - la mobilità della legittimazione nel discorso. In verità tali rivendicazioni non ci riportano ad un sapere che abbiamo già, ma provocano una serie di questioni che mostrano quanto profondo sia e debba essere il nostro senso di non-conoscenza quando invochiamo le norme del principio politico.

Che cosa allora è un diritto? Che cosa dovrebbe essere l'universalità? Come comprendiamo che cosa dovrebbe essere “umano”? Il punto su cui Laclau, Žižek e io certamente possiamo essere d'accordo non è cosa rispondere a queste domande, ma permettere loro un'apertura, provocare un discorso politico in grado di sostenere tali questioni e mostrare quanto ogni democrazia debba essere ignara del suo futuro.

Questa universalità non è enunciabile al di fuori di un linguaggio culturale, ma la sua articolazione non implica che sia disponibile un linguaggio adeguato. Significa solo che, quando pronunciamo il suo nome, non sfuggiamo al nostro linguaggio, nonostante possiamo - e dobbiamo - forzarne i limiti.

Note

1 E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London-New York 1985.

2 S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York 1986, pp. 279-354.

3 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche (1830-1845)*, Parte I, *La scienza della Logica*, ed. it. a cura di V. Verrà, Torino 1981 [nel testo sono indicati tra parentesi paragrafi e pagine dell'ed. it.].

4 G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic (1812-1816)*, trad. di A.V. Miller, New York 1976.

5 Cfr. J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo (1997)*, Napoli 1998.

6 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito (1807)*, ed. it. a cura di E. De Negri, 2 vol., Firenze 1963 [nel testo sono indicati tra parentesi volume e pagine dell'ed. it.].

7 Cfr. H. Bhabha, *I luoghi della cultura (1994)*, Roma 2001.

8 Su questo punto della definizione cfr. J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, New York 1983.

9 Cfr. S. Zizek, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham N.C. 1993.

10 Ibid.

11 Cfr. J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio (1990)*, Milano 2004.

12 Si veda lo scambio tra Ernesto Laclau e Judith Butler nel dialogo scritto insieme *Uses of Equality*, in "Diacritics", 27 (1997).

13 D. Riley, *The Words of Selves: Identification, Solidarity, Irony*, Stanford 2000.

14 E. Laclau (a cura di), *The Making of Political Identities*, London-New York 1994.

15 J. Wallach Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man (Cambridge Mass. 1996)*, mostra come le rivendicazioni femministe nella Rivoluzione francese erano invariabilmente duplici e non sempre riconciliate al loro interno: una rivendicazione specifica fatta sui diritti delle donne e una

rivendicazione universale sul loro essere persone. In verità mi sembra che la maggioranza delle lotte per i diritti delle minoranze impieghi entrambe le strategie contemporaneamente, quella particolare e quella universale, producendo un discorso politico che sostiene una relazione ambigua con le nozioni illuministe di universalità. Si veda P. Gilroy, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza* (Cambridge Mass. 1993, ed. it. Roma 2003) per un'altra formulazione forte di questa coincidenza paradossale tra rivendicazioni particolari e universali.

16 E. Laclau, *Emancipation(s)*, London-New York 1996.

17 Si veda la nuova Prefazione a]. Butler, *Soggetti di desiderio* (1987), Roma-Bari 2009.

18 L.M.G. Zerilli, *The Universalism Which Is not One*, in "Diacritics", 28, 2 (1998). Si veda in particolare la sua critica convincente a Naomi Schor. 19 M. Foucault, *L'archeologia del sapere* (1969), Milano 1994.

20 G.Ch. Spivak, *Can the Subaltern Speak*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di C. Nelson e L. Grossberg, Urbana 1988.

21 G.Ch. Spivak, *A Translator's Preface e Afterword a M. Devi, Imaginary Maps*, in *The Spivak Reader*, a cura di D. Landry e G. MacLean, New York 1996, p. 275.

22 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in *Microfisica del potere*, Torino 1977, pp. 29-54, in part. p. 39.

23 E. Balibar, *Ambiguous Universality*, in "Differences", 7, 1 (1995).

24 Vedi J. Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, London-New York 1997. 25 P. Gilroy, *The Black Atlantic*, cit. 26 S. Hartman, *Scenes of Subjection*, New York 1998.

Identità ed egemonia: il ruolo dell'universale nella costituzione delle logiche politiche

di Ernesto Laclau

Egemonia: cosa si nasconde nel nome?

Prenderò come punto di partenza di questo mio intervento la domanda n. 8 posta da Judith Butler: “Siamo ancora tutti convinti che la categoria di egemonia sia utile per descrivere le nostre disposizioni politiche?”. La mia risposta è sicuramente affermativa, e aggiungerò soltanto che quella di “egemonia” è categoria molto utile poiché definisce il terreno stesso su cui una relazione politica è realmente costituita. Per rafforzare quest'asserzione ritengo comunque necessario mettere a fuoco ciò che vi è di specifico in una logica egemonica. Tenterò di far ciò prendendo in esame gli spostamenti concettuali prodotti da un approccio egemonico nella sfera della teoria politica classica.

Cominciamo da una citazione di Marx che potrebbe essere considerata il grado zero del concetto di egemonia: Il proletariato comincia a formarsi in Germania con l'irrompente movimento industriale, poiché non la povertà sorta naturalmente bensì la povertà prodotta artificialmente, non la massa di uomini meccanicamente oppressa dal peso della società ma la massa di uomini che proviene dalla sua acuta dissoluzione, e segnatamente dal ceto medio, costituisce il proletariato [...]. Quando il proletariato annuncia la dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mondo, esso esprime soltanto il segreto della sua propria esistenza, poiché esso è la dissoluzione effettiva di questo ordinamento del mondo. Quando il proletariato esige la negazione della proprietà privata, esso eleva a principio della società solo ciò che la società ha elevato a suo principio, ciò che in esso è già impegnato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società. [...] Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il

proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali, e non appena il lampo del pensiero sarà penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare, si compirà l'emancipazione dei tedeschi a uomini¹.

Confrontiamo ora questo brano con un'altra citazione dallo stesso saggio:

Su che cosa si fonda una rivoluzione parziale, una rivoluzione soltanto politica? Sul fatto che una parte della società civile si emancipa e perviene al dominio generale, sul fatto che una determinata classe intraprende l'emancipazione generale della società partendo dalla propria situazione particolare [...].

Affinché la rivoluzione di un popolo e l'emancipazione di una classe particolare della classe civile coincidano, affinché un ceto sociale valga come il ceto dell'intera società, bisogna al contrario che tutti i difetti della società siano concentrati in un'altra classe, bisogna che un determinato ceto sia il ceto riprovato da tutti, impersoni i limiti di tutti, bisogna che una particolare sfera sociale equivalga al crimine notorio dell'intera società, cosicché la liberazione da questa sfera appaia come l'universale autoliberazione. Affinché un ceto divenga il ceto della liberazione par excellence, bisogna al contrario che un altro ceto diventi manifestamente il ceto dell'assoggettamento².

Confrontando questi due passi, ravvisiamo subito delle differenze notevoli.

Nel primo caso, l'emancipazione risulta da una “acuta dissoluzione della società”, mentre nel secondo appare come l'opera di un settore particolare della società civile, che riesce a realizzare un “dominio generale”. In altre parole, mentre nel primo caso ogni tipo di particolarità si dissolve, nel secondo è solo attraverso un passaggio attraverso la particolarità che possono manifestarsi effetti universalizzanti. E noto a tutti su quale ipotesi sociologica-teleologica poggia il primo caso esaminato: il capitalismo e la sua logica di sviluppo condurrebbero a una proletarizzazione della classe media e di quella contadina cosicché, alla fine, la vasta maggioranza della popolazione verrebbe rappresentata da un'omogenea massa proletaria, pronta per una resa dei conti finale con la borghesia. Ciò vuol dire che - essendo riuscito il proletariato a personificare l'universalità della comunità - lo Stato, come istanza separata, perde ogni ragione d'essere, e la sua

scomparsa diviene l'inevitabile conseguenza dell'emergere di una comunità per cui la divisione Stato/società civile è oramai superflua.

Nel secondo caso, al contrario, non può affermarsi⁴⁸ che nessuna universalità già data oppure non-mediata: qualcosa che non cessa di esser particolare deve dimostrare le proprie ragioni per identificare i propri obiettivi con le aspirazioni emancipatorie universali della comunità.

Oltretutto, mentre nel primo caso il potere diviene superfluo, in quanto la società civile realizza l'universalità in sé e per sé, nel secondo caso ogni potenziale effetto universalizzante dipende dall'esclusione antagonistica di un settore oppressivo - e ciò implica che il potere e la mediazione politica siano inerenti a qualsiasi identità emancipatoria universale. In terzo luogo, l'emancipazione, nel primo caso, conduce a una pienezza non-mediata, al recupero di un'essenza che non richiede nulla che le sia esterno per essere se stessa.

Nel secondo caso, al contrario, sono necessarie due forme di mediazione per costituire la logica discorsiva emancipatoria: primo, la trasformazione degli interessi particolaristici del nascente settore dominante nel discorso emancipatorio di tutta la società; secondo, la presenza di un regime oppressivo che è in effetti condizione stessa di quella trasformazione. Dunque, in questo caso l'emancipazione, la possibilità concreta di un discorso universale rivolto alla comunità intera, non scaturisce da un collasso di tutte le particolarità, ma da una paradossale interazione tra di esse. Per Marx, naturalmente, solo una riconciliazione piena, senza mediazioni, rappresenta una vera emancipazione.

La seconda alternativa non è altro che un'universalità parziale e spuria, compatibile con una certa società di classe. Il compimento/raggiungimento di una piena emancipazione e universalità dipende d'altronde dal verificarsi della sua ipotesi di base: la semplificazione della struttura di classe ad opera del capitalismo. È sufficiente che la logica del capitale non muova in questa direzione per far sì che il regno del particolarismo sia prolungato sine die (un particolarismo che, come abbiamo visto, non è incompatibile con una pluralità di effetti universalizzanti).

Una volta ristrette emancipazione e universalizzazione a questo modello, per la logica della nostra argomentazione ne risultano due

conseguenze. Primo, la mediazione politica, lungi dallo svanire, diventa la condizione stessa di universalità ed emancipazione nella società. Poiché, tuttavia, questa mediazione è frutto delle azioni di un attore storico circoscritto all'interno della società, non può essere attribuita a una sfera pura e separata, come si verifica con la classe universale hegeliana. Si tratta semmai di un'universalità parziale e pragmatica. Eppure, in secondo luogo, la possibilità stessa di dominio è resa qui dipendente dalla capacità di un attore storico limitato di presentare la sua emancipazione “parziale” come equivalente all'emancipazione della società intera.

E siccome questa dimensione “distica” non può esser riferita a una particolarità che assume semplicemente la propria rappresentazione di se stessa, la sua concreta realizzazione implica un'autonomizzazione della sfera delle rappresentazioni ideologiche dagli apparati di dominio. Le idee, per parlare come Marx, divengono forze materiali. Se il dominio implica la subordinazione politica, quest'ultima a sua volta può esser raggiunta solo attraverso processi di universalizzazione che destabilizzano ogni dominio. Con ciò abbiamo elencato tutte le dimensioni del quadro politico e teorico che rendono possibile una svolta “egemonica” della politica emancipatoria. Prendiamo in esame gli spostamenti teorici che l'intervento “egemonico” di Gramsci introduce nel pensiero politico di Marx e di Hegel. Come sostiene Norberto Bobbio in un saggio oramai classico sulla concezione gramsciana della società civile: “la società civile in Gramsci non appartiene al momento della struttura ma a quello della sovrastruttura”³.

Riprendendo le parole stesse di Gramsci: Si possono, per ora, fissare due grandi “piani” superstrutturali, quello che si può chiamare della “società civile”, cioè dell'insieme di organismi volgarmente detti “privati”, e quello della “società politica o Stato” e che corrispondono alla funzione di “egemonia” che il gruppo dominante esercita in tutta la società e a quello di “dominio diretto” o di comando che si esprime nello Stato e nel governo “giuridico”⁴. Il tipico esempio di egemonia della società civile fornito da Gramsci è quello della Chiesa durante il Medioevo. Sia Marx sia Gramsci privilegiano, contro Hegel, la società civile rispetto allo Stato, ma mentre il rovesciamento di Hegel da parte di Marx implica la subordinazione della sovrastruttura alla struttura, per

Gramsci invece l'allontanamento, il distacco avviene interamente all'interno della sovrastruttura.

La questione è complicata poi dal fatto che il concetto gramsciano di società civile è apertamente mutuato da Hegel, sebbene sia considerato come sovrastrutturale. Ciò è possibile, secondo Bobbio, solo se Gramsci si sta in effetti riferendo non alla nozione hegeliana di un "sistema di bisogni" ma a un altro momento della società civile che implica una forma rudimentale di organizzazione (corporazione e polizia).

Anche quando privilegia la società civile, in opposizione allo Stato concepito come dominio, Gramsci insiste sull'organizzazione - su qualcosa che dipende dall'intervento di una volontà. E questa insistenza che Bobbio mette in luce. Come ben evidenzia, nei Quaderni del carcere sono presenti tre dicotomie momento economico/momento eticopolitico; necessità/libertà; oggettivo/soggettivo - in cui il secondo termine gioca sempre un ruolo primario e subordinante. La dicotomia base/suprastruttura sarebbe all'origine della polemica di Gramsci contro l'economismo e del suo privilegiare la dimensione politica, cristallizzata nel partito. La dicotomia istituzione/ideologia all'interno della sovrastruttura d'altro canto conduce all'idea per cui le classi subordinate debbono vincere la loro battaglia, in primo luogo, a livello della società civile. Da qui deriva la centralità accordata da Gramsci alla categoria di egemonia. Non c'è dubbio che Gramsci, nel complesso, contapponga la società civile allo Stato inteso come dominio. Eppure che dire di brani come questi: "Ma cosa significa ciò se non che per Stato deve intendersi oltre all'apparato governativo anche l'apparato "privato" di egemonia o di società civile?"⁵; "Nella politica l'errore avviene per una inesatta comprensione di ciò che è lo Stato (nel significato integrale: dittatura + egemonia)"⁶.

Potremmo anche aggiungere a queste due citazioni la sua analisi della 'statolatria', in cui egli fa riferimento alle "due forme in cui lo Stato si presenta nel linguaggio e nella cultura delle epoche determinate, cioè come società civile e come società politica, come 'autogoverno' e come 'governo dei funzionari'"⁷. Penso che dovremmo iscrivere queste apparenti esitazioni testuali (o forse reali) nel contesto di una questione più ampia: in che misura una 'volontà collettiva'

appartiene allo Stato o alla società civile, alla sfera pre-politica o a quella politica?

Prendiamo l'affermazione di Bobbio secondo cui per Gramsci quello etico-politico è il momento di libertà concepita come coscienza della necessità. Questa assimilazione - attribuibile o meno che sia a Gramsci - è chiaramente troppo affrettata.

La nozione di libertà come coscienza della necessità è una nozione spinoziana-hegeliana che esclude esplicitamente un soggetto storico attivo che possa operare in maniera contingente o strumentale sulle condizioni materiali date. Nella sua versione hegeliana, essa implica l'idea di libertà come autodeterminazione, presupponendo dunque l'abolizione della distinzione soggetto/oggetto e la necessaria determinazione da parte di un tutto che non ha nulla di esterno a sé e non può operare in maniera strumentale su nulla. Ora, se il soggetto gramsciano è in una relazione contingente con le proprie condizioni materiali, ne derivano due necessarie conseguenze:

1. non si pone più il problema di un'oggettività che impone necessariamente i propri diktat, poiché gli interventi contingenti degli attori sociali determinano parzialmente tale oggettività strutturale. Il massimo che possiamo ottenere è l'oggettività transitoria di un 'blocco storico' che stabilizza in parte il flusso sociale, ma non esiste alcuna 'necessità' la cui coscienza esaurisca la nostra soggettività - politica o di qualsiasi altro tipo;

2. parimenti, dalla parte del 'soggetto attivo della storia', non troviamo altro che contingenza. Anche se poi si presenta il problema: dove e come si costituisce questo soggetto? Quali sono i luoghi e le logiche della sua costituzione che rendono le azioni - che si suppone compiute dal soggetto - compatibili con il carattere contingente di questo intervento?

Come ha indicato Bobbio, tutto ciò presuppone: (a) la costruzione attiva della supremazia del partito (inteso non nel senso sociologico usuale, ma come un nome alternativo per indicare il primato della sovrastruttura sulla struttura); (b) il primato dell'egemonia (equivalente al prevalere dell'ideologia sull'istituzione).

Questi due primati combinati escludono una serie di luoghi di costituzione del 'soggetto attivo della storia'. Primo, se l'egemonia comporta una serie di effetti universalizzanti, tale luogo non potrà

essere il 'sistema dei bisogni' nel senso hegeliano, che è un regno di particolarità pura. In secondo luogo, non potrà trattarsi neppure del regno della classe universale - lo Stato come sfera etico-politica poiché l'irradiazione sulla società di effetti universalizzanti non consente loro di essere relegati in una singola sfera. Terzo, per le stesse ragioni la società civile non potrà costituirsi come un'istanza realmente separata, poiché le sue funzioni precedono e ampliano il ruolo dello Stato. Lo Stato diverrebbe il nome o l'ipostasi di una funzione che eccede di gran lunga le sue frontiere istituzionali.

Forse le incertezze di Gramsci sulla frontiera Stato/società civile risiedono non tanto nel pensiero gramsciano ma nella realtà sociale stessa. Se lo Stato, definito come momento etico-politico della società, non costituisce un'istanza all'interno di una topografia, è impossibile identificarlo semplicemente con la sfera pubblica. Se la società civile, concepita come sito di organizzazioni private, è essa stessa il locus degli effetti etico-politici, la sua relazione con lo Stato come istanza pubblica diventa sfumata, poco chiara. Per finire, il livello della 'struttura' non è soltanto un livello se i suoi principi di organizzazione sono essi stessi contaminati dagli effetti egemonici derivanti dagli altri livelli'.

Dunque, restiamo con un orizzonte di intelligibilità del sociale che trova fondamento non in topografie ma in logiche. Tali sono le logiche del partito e dell'egemonia, in fin dei conti identiche, poiché entrambe presuppongono articolazioni non-dialettiche che non possono essere ridotte ad alcun sistema di locazioni topografiche. La terminologia sdrucchiolevole di Gramsci riflette - e allo stesso tempo nasconde - questa sovrapposizione impossibile di logiche e topografia. Esempio di questa sovrapposizione impossibile può essere rinvenuto nell'intrigante supremazia riconosciuta da Gramsci all'ideologia sull'apparato istituzionale.

Questa supremazia non contraddice forse l'importanza attribuita da Gramsci all'organizzazione istituzionale nella definizione dell'egemonia? Solo in apparenza. Se da un settore particolare della società sono destinati a irradiarsi gli effetti universalizzanti dell'egemonia, essi non potranno essere ridotti all'organizzazione di quella particolarità intorno ai propri interessi, necessariamente corporativi. Se l'egemonia di un particolare settore sociale può aver

successo solo presentando i propri obiettivi come gli obiettivi universali della comunità, è chiaro che questa identificazione non sarà il mero prolungamento di un sistema istituzionale di dominio ma che, al contrario, ogni espansione di quest'ultimo presupporrà il successo di un'articolazione tra universalità e particolarità (una vittoria egemonica). Nessun modello in cui la sfera economica (la struttura) determina un primo livello istituzionale (politica, istituzioni), e poi da questo sorge un mondo epifenomenico di idee, riuscirà a spiegare alcunché, dato che la società si configura qui come uno spazio etico-politico, e che quest'ultimo presuppone articolazioni contingenti. La centralità della funzione intellettuale (ideologica) nel fondare il legame sociale consegue necessariamente da ciò.

A questo punto lo spostamento Gramsci rispetto a Hegel e Marx diventa del tutto intelligibile. In accordo con Marx e contro Hegel, Gramsci sposta il centro di gravità dell'analisi sociale dallo Stato alla società civile - qualsiasi 'classe universale' sorge da questa e non da una sfera separata costituita al di sopra della società civile. Tuttavia, in accordo con Hegel e contro Marx, Gramsci concepisce il momento dell'universalità come un momento politico, e non come una riconciliazione della società con la sua più profonda essenza.

Per Gramsci, insomma, la sola universalità che la società può raggiungere è un'universalità egemonica - un'universalità contaminata dalla particolarità. Così, se da un lato egli mina la separatezza dello Stato hegeliano estendendo l'area degli effetti etico-politici a una moltitudine di organizzazioni appartenenti alla società civile, dall'altro quest'allargamento implica anche che la società civile sia costituita, in larga misura, come uno spazio politico. Il che spiega le esitazioni nel testo gramsciano sulla frontiera tra Stato e società civile, cui abbiamo già fatto cenno, e spiega inoltre perché Gramsci abbia dovuto insistere sul momento della 'corporazione' nell'analisi hegeliana della società civile: la costruzione degli apparati egemonici deve sbarazzarsi della contrapposizione tra pubblico e privato. Tentiamo ora di tirare le fila del nostro discorso.

I due testi di Marx da cui abbiamo cominciato affrontano l'universale emancipazione umana, sebbene lo facciano in maniera fondamentale diversa: nel primo, universalità significa riconciliazione diretta della società con la propria essenza - l'universale

è espresso senza la necessità di alcuna mediazione. Nel secondo caso, l'emancipazione universale è realizzata solo attraverso la sua transitoria identificazione con gli obiettivi e le aspirazioni di un particolare settore sociale - il che significa che si tratta di un'universalità contingente che richiede costitutivamente mediazione politica e relazioni di rappresentazione. È all'approfondimento di questa seconda prospettiva dell'emancipazione, e alla sua generalizzazione all'intero corpo politico nell'età moderna, che Gramsci si dedica. L'esito, come abbiamo visto, fu l'elaborazione di una cornice teorica che conferisce centralità alla categoria di 'egemonia'. Dobbiamo ora interrogarci sulle condizioni storiche della sua generalizzazione come strumento di analisi politica, e sulle dimensioni strutturali che tale generalizzazione implica.

Gramsci scriveva quando era già chiaro che la fase avanzata del capitalismo non procedeva nella direzione di una crescente omogeneizzazione della struttura sociale, ma verso una sempre maggiore complessità sociale e istituzionale. La nozione di 'capitalismo organizzato' fu proposta negli anni immediatamente precedenti e successivi alla prima guerra mondiale, e simile tendenza si accentuò con la crisi degli anni Trenta.

In questa nuova situazione storica era chiaro che una 'classe universale' doveva essere il frutto di una laboriosa costruzione politica, non di movimenti automatici e necessari di una qualche infrastruttura. La specificità della svolta teorica operata da Gramsci può esser vista più distintamente se la iscriviamo all'interno del sistema di alternative politico-intellettuali elaborate dal marxismo sin dall'inizio del secolo scorso.

Prendiamo il caso di Sorel e Trotsky, due pensatori almeno in parte consapevoli dei problemi che avrebbe affrontato Gramsci.

Sorel aveva intuito come la linea principale dello sviluppo capitalista non stesse conducendo agli esiti predetti dal marxismo ma stesse generando, al contrario, una crescente complessità sociale incompatibile con l'emergere di una 'classe universale' nella società civile. Questo è il motivo per cui la purezza del proletariato avrebbe dovuto essere mantenuta, secondo Sorel, attraverso mezzi artificiali: il mito dello sciopero generale aveva, come sua funzione primaria, la protezione dell'identità separata della classe operaia. Mentre la crescente complessità sociale conduce Gramsci ad affermare la

necessità di estendere il momento della mediazione politica, essa porta invece Sorel a un ripudio completo della politica. Così come per Marx, anche per Sorel un'emancipazione autentica avrebbe dovuto portare a una società pienamente riconciliata. Ma, se per Marx l'emancipazione sarebbe stata l'effetto delle leggi oggettive dello sviluppo capitalistico, per Sorel si poteva trattare solo dell'effetto di un intervento autonomo della volontà.

E, dato che questa volontà tendeva a rinsaldare l'isolamento dell'identità proletaria, qualsiasi articolazione egemonica era esclusa fin dall'inizio. Qualcosa di simile accade con Trotsky. Egli capisce presto che la relazione tra l'emancipazione globale e i suoi possibili agenti è instabile: la borghesia russa è troppo debole per condurre la sua rivoluzione democratica, e i compiti democratici debbono quindi essere realizzati sotto la guida del proletariato - questo è ciò che chiamava 'rivoluzione permanente'. Ma, se per Gramsci questo trasferimento egemonico conduceva alla costruzione di una complessa volontà collettiva, per Trotsky era semplicemente l'occasione strategica per la classe operaia di realizzare la sua rivoluzione di classe. La mansione egemonica non compromette qui l'identità dell'agente egemonico.

L'intero approccio non va oltre il concetto di Lenin di 'alleanze di classe'. E esattamente in questi due punti - in cui Gramsci si allontana da Sorel e Trotsky - che rinveniamo la possibilità di estendere e radicalizzare una teoria dell'egemonia. Contro Sorel, la lotta emancipatoria richiede articolazione e mediazione politica; contro Trotsky, il trasferimento dei compiti democratici da una classe a un'altra cambia non solo la natura di questi compiti ma anche l'identità degli agenti (che cessano di essere semplicemente agenti di 'classe').

Una dimensione politica diviene costitutiva di ogni identità sociale, e ciò porta a rendere meno distinta la linea di confine tra Stato e società civile - linea di confine che nella società contemporanea tende a offuscarsi sempre di più. La globalizzazione dell'economia, la riduzione delle funzioni e dei poteri degli Stati-nazione, la proliferazione di organizzazioni internazionali parastatali, ogni cosa punta ormai verso complessi processi di decisione che potrebbero essere compresi in termini di logiche egemoniche, ma certamente non sulla base di una qualche distinzione semplicistica tra pubblico e privato.

D'altronde, è necessario aggiungere che Gramsci viveva e pensava in un mondo in cui soggetti e istituzioni erano ancora relativamente stabili: ciò significa che le sue categorie debbono essere ridefinite e radicalizzate per essere adattate alle circostanze presenti.

Questa ulteriore rifinitura e radicalizzazione richiede però di impegnarsi in un compito ben preciso: spostarci da una spiegazione puramente sociologica e descrittiva degli agenti concreti implicati nelle operazioni egemoniche a un'analisi formale delle logiche che vi sono implicate⁸. Otteniamo ben poco se interpretiamo le identità come volontà collettive articolate e complesse, chiamandole con nomi tipo classe, gruppo etnico, e così via, che sono semmai nomi per punti transitori di stabilizzazione. Ciò che realmente conta è comprendere le logiche della loro costituzione e dissoluzione, come pure le determinazioni formali degli spazi in cui si correlano. Mi concentrerò ora su queste determinazioni formali.

Torniamo di nuovo al testo di Marx sull'emancipazione politica e analizziamone la struttura logica nei suoi diversi momenti. Assistiamo anzitutto all'identificazione degli scopi di un particolare gruppo con gli scopi emancipatori dell'intera comunità. Come è possibile una simile identificazione? Abbiamo forse a che fare con un processo di alienazione della comunità che abbandona i suoi veri obiettivi per abbracciare quelli di una delle sue componenti? Oppure con un atto di manipolazione demagogica da parte di quest'ultima, che riesce a stringere sotto la propria bandiera un'ampia maggioranza della società? Niente affatto. La ragione di tale identificazione è che questo particolare settore della comunità è l'unico in grado di generare il crollo di una determinata condizione della società, percepito come una 'generale criminalità'. Ora, se la 'criminalità' è davvero generale e, d'altro canto, solo un settore particolare o una costellazione di settori - anziché il popolo in quanto tale - è in grado di rovesciarla, ciò può soltanto indicare che la distribuzione del potere all'interno del polo 'popolare' è essenzialmente ineguale.

Mentre nella nostra prima citazione di Marx l'universalità del contenuto e l'universalità formale si sovrapponevano perfettamente col corpo del proletariato, ora rinveniamo all'interno della cosiddetta emancipazione politica una frattura tra il particolarismo dei contenuti e l'universalizzazione di forme derivante dalla loro irradiazione sull'intera

società. Questa frattura è, come abbiamo visto, l'effetto dell'universalità del crimine combinata con la particolarità del potere capace di abolirlo.

Perciò riconosciamo qui una prima dimensione della relazione egemonica: l'ineguaglianza del potere ne è elemento costitutivo. Possiamo facilmente notare la differenza con la teoria di Hobbes. Per Hobbes, nello stato di natura il potere è egualmente distribuito tra gli individui, e dato che ognuno tende a perseguire i propri interessi, a soddisfare i propri bisogni, diventa impossibile una qualche forma di società. In questa maniera, il patto che cede il potere totale al Leviatano è essenzialmente un atto non-politico in cui si esclude totalmente l'interazione tra volontà antagoniste. Un potere che è totale, però, non è davvero potere.

Se, al contrario, abbiamo originariamente una distribuzione ineguale del potere, la possibilità di assicurarsi e controllare l'ordine sociale può risultare proprio da questa stessa ineguaglianza e non dalla cessione del potere totale nelle mani del sovrano. In tal caso, tuttavia, le rivendicazioni di un settore della società al comando dipenderanno dalla sua abilità nel presentare i propri obiettivi particolari come gli unici compatibili con l'effettivo funzionamento della comunità - il che è appunto la nota caratteristica dell'operazione egemonica. Ma non è ancora abbastanza. Infatti, se l'accettazione generalizzata dell'egemonia della forza che porta avanti l'emancipazione politica (di una società) dipendesse solo dalla sua capacità di sovvertire un regime repressivo, il supporto che essa otterrebbe sarebbe strettamente limitato a tale atto di ribellione, e non ci sarebbe affatto 'coincidenza' tra 'la rivoluzione della nazione' e 'l'emancipazione' di una particolare classe della società civile.

Dunque, cosa può generare questa coincidenza? Penso che la risposta vada trovata in Marx, secondo il quale “bisogna che una particolare sfera sociale equivalga alla manifesta criminalità dell'intera società, cosicché la liberazione da questa sfera appaia come l'universale autoliberazione”. Affinché ciò sia possibile sono però necessari alcuni spostamenti, tutti volti a incrementare la complessità della relazione tra universalità e particolarità.

In primo luogo, un sistema di dominio è sempre, onticamente parlando, un sistema particolare, ma, se è visto come “la manifesta criminalità dell'intera società”, la sua particolarità deve a sua volta esser vista come un simbolo di qualcosa di diverso e incommensurabile con

essa: l'ostacolo che impedisce alla società di coincidere con se stessa, di raggiungere la propria pienezza. Non c'è concetto, naturalmente, che possa corrispondere a simile pienezza e, di conseguenza, nessun concetto che corrisponda a un oggetto universale che la blocchi; d'altronde un oggetto impossibile, cui nessun concetto corrisponde, può ancora avere un nome: lo prende in prestito dalla particolarità del regime oppressivo - che in questa maniera diventa parzialmente universalizzato.

In secondo luogo, se c'è una criminalità generale, dovrebbe esserci una vittima generale. La società tuttavia è una pluralità di gruppi e domande particolaristiche. Dunque, se si affaccia il soggetto di una emancipazione globale, il soggetto antagonista della criminalità generale, esso può essere costruito politicamente solo attraverso l'equivalenza di una pluralità di domande. E di riflesso queste particolarità risultano spaccate in due: in virtù della loro equivalenza non restano semplicemente le stesse, ma vanno a costituire un'area di effetti universalizzanti - non esattamente la volontà generale di Rousseau, ma una sua versione pragmatica e contingente.

Per finire, che dire di questo oggetto impossibile, la pienezza della società, contro cui commette peccato la "criminalità manifesta"? Ovviamente tale oggetto manca di una sua espressione diretta e può accedere al livello di rappresentazione solo con un passaggio attraverso il particolare. Questo particolare è dato, nel nostro caso, dagli obiettivi di quel settore la cui capacità di sovvertire il regime oppressivo apre la strada all'emancipazione politica. E resta solo da aggiungere che in tutto questo processo la particolarità degli obiettivi non rimane una mera particolarità: essa è viceversa contaminata dalla catena di equivalenze che riesce infine a rappresentare.

Col che arriviamo a una seconda dimensione della relazione egemonica: c'è egemonia solo se la dicotomia tra universalità/particolarità è superata; l'universalità esiste solo se incarnata e in grado di sovvertire - una particolarità ma, reciprocamente, nessuna particolarità può diventare politica senza diventare il 'locus' di effetti universalizzanti.

Questa seconda dimensione non fa però che condurci a un nuovo problema. Se l'universale e il particolare si rigettano l'un l'altro eppure si esigono l'un l'altro, la relazione egemonica ha a che fare con la

rappresentazione di un'impossibilità. La pienezza della società e il suo correlato, la 'criminalità' totale, appaiono come oggetti necessari, se la 'coincidenza' tra obiettivi particolari e generali deve realizzarsi in maniera completa. Ciononostante, se il passaggio attraverso il particolare è comunque richiesto, lo è perché l'universalità non può essere rappresentata in maniera diretta - non c'è concetto che corrisponda all'oggetto. E ciò significa che l'oggetto, benché necessario, è anche impossibile. Se la sua necessità richiede di accedere al livello di rappresentazione, la sua impossibilità indica che questa sarà sempre una rappresentazione distorta - che i mezzi di rappresentazione saranno costitutivamente inadeguati⁹. Sappiamo già che questi mezzi di rappresentazione sono particolarità che, senza cessare di essere tali, assumono una funzione di rappresentazione universale.

Questo è quanto è alla base delle relazioni egemoniche. Qual è la possibilità ontologica di relazioni in cui identità particolari assumono la funzione di rappresentare qualcosa di diverso da se stesse? Abbiamo detto poco fa che qualcosa a cui non corrisponde alcun concetto (un qualcosa senza un che cosa) può ancora avere un nome, assumendo che una funzione di rappresentazione universale consista, in questo caso, nell'allargare il gap tra l'ordine della nominazione e ciò che può essere compreso concettualmente.

Ci troviamo per certi versi in una situazione non troppo dissimile da quella descritta da Derrida in *La voce e il fenomeno* a proposito di Husserl: 'significato' e 'conoscenza' non si sovrappongono. Possiamo dire che, come risultato di questo gap costitutivo:

(1) più è estesa la catena di equivalenze che un particolare settore arriva a rappresentare, più i suoi obiettivi diverranno un nome per l'emancipazione globale, più debole sarà il legame tra il nome e il suo originale signifi⁵⁹cato particolare, e più si avvicinerà a un significante vuoto¹⁰; (2) dato che questa coincidenza totale dell'universale con il particolare è alla fin fine impossibile - per l'inadeguatezza costitutiva dei mezzi di rappresentazione - un residuo di particolarità non potrà essere eliminato. Il processo di nominazione, non essendo costretto da alcun limite concettuale a priori, è l'unico che determinerà retroattivamente - a partire da articolazioni egemoniche contingenti - ciò che esso nomina.

Ciò significa che la transizione dall'emancipazione politica di Marx all'emancipazione totale non potrà mai realizzarsi. E ciò a sua volta evidenzia una terza dimensione della relazione egemonica: essa richiede la produzione di significati tendenzialmente vuoti che, pur mantenendo ferma l'incommensurabilità tra universale e particolare, permettono al particolare di fornire una rappresentazione dell'universale. Infine, corollario delle nostre precedenti analisi è che la 'rappresentazione' è costitutiva della relazione egemonica. L'eliminazione di ogni rappresentazione non è che un'illusione indotta dall'idea di emancipazione totale, e nella misura in cui l'universalità della comunità è realizzabile solo attraverso la mediazione di una particolarità, la relazione di rappresentazione diviene costitutiva.

Troviamo nel legame rappresentativo la stessa dialettica tra nome e concetto che abbiamo appena menzionato. Se la rappresentazione fosse totale - se il momento rappresentativo fosse interamente trasparente rispetto a ciò che rappresenta - il 'concetto' otterrebbe un primato indiscutibile sul 'nome' (per dirla con Saussure: il significato subordinerebbe interamente a se stesso l'ordine del significante). In tal caso tuttavia non ci sarebbe egemonia, poiché il suo più importante requisito, la produzione di significanti tendenzialmente vuoti, non sarebbe soddisfatto. Per costruire una relazione egemonica abbiamo bisogno di obiettivi settoriali di un gruppo che operino come nome per un'universalità che li trascende - questa è la sineddoche costitutiva del legame egemonico. Ma se il nome, il significante, è così avvinghiato al concetto (significato) da rendere impossibile qualsiasi spostamento nella relazione tra i due, non possiamo avere alcuna riarticolazione egemonica.

L'idea di una società totalmente emancipata e trasparente, senza più movimenti tropologici tra le sue parti costitutive, implicherebbe la fine di ogni relazione egemonica (e anche, come poi vedremo, di ogni politica democratica). Abbiamo quindi raggiunto una quarta dimensione della categoria di 'egemonia': il terreno in cui si espande è quello della generalizzazione delle relazioni di rappresentazione come condizione per la costituzione di un ordine sociale. Questo spiega perché la forma egemonica della politica tende a diventare generale nel quadro contemporaneo di un mondo globalizzato: il decentramento delle strutture di potere tende ad accrescersi e dunque ogni centralità richiede

che i suoi agenti siano costitutivamente sovradeterminati - cioè, che sia sempre rappresentato qualcosa di più che le loro mere identità particolaristiche.

Per concludere, ancora due annotazioni.

Primo: nella misura in cui questa complessa dialettica tra particolarità e universalità, tra contenuto ontico e dimensione ontologica, struttura la realtà sociale stessa, struttura anche l'identità degli agenti sociali.

Come tenterò di dimostrare successivamente, è un'effettiva mancanza, un vuoto all'interno della struttura che è all'origine del soggetto. Ciò significa che non abbiamo semplicemente delle posizioni soggettive all'interno della struttura, ma che anche il soggetto e il processo di soggettivazione sono un tentativo di colmare questi gap strutturali. Questa spiega perché non troviamo mai semplici identità ma, piuttosto, identificazioni. Se l'identificazione è richiesta, d'altronde, c'è un'ambiguità basilare nel cuore di ogni identità. Questa è la strada che vorrei percorrere per avvicinarmi al problema della dis-identificazione avanzato da Žižek.

Sulla questione dello storicismo, la mia prospettiva coincide perfettamente con quella di Žižek. Penso che lo storicismo radicale sia un'impresa auto-contraddittoria. Non ammette che l'universale entri nella costituzione di identità particolari. Da un punto di vista teorico, la nozione di particolarità presuppone una qualche totalità (anche una separazione totale non può fuggire al fatto che il concetto di separazione comporta comunque una relazione tra entità - le monadi richiedono una "armonia prestabilita" come condizione della loro mancata interazione).

E, politicamente parlando, il diritto di particolari gruppi di agenti - minoranze etniche, nazionali o sessuali, per esempio - può essere formulato solo come diritto universale. L'appellarsi all'universale è qualcosa di inevitabile: da un lato nessun agente può sostenere di parlare direttamente per la 'totalità'; dall'altro il riferimento a quest'ultima resta una componente essenziale dell'operazione egemonico-discorsiva. L'universale è uno spazio vuoto, una voragine che può essere riempita solo dal particolare, ma che per la sua stessa vuotezza - produce una serie di effetti cruciali per la

strutturazione/destrutturazione delle relazioni sociali. Si tratta, in tal senso, di un oggetto sia impossibile sia necessario.

In un recente lavoro, Žižek ha descritto con estrema accuratezza il mio approccio al problema dell'universale. Dopo essersi riferito a una prima concezione dell'universalità - il cogito cartesiano, per cui l'universale possiede un contenuto positivo e neutrale, indifferente alle particolarità - e a una seconda - quella marxista, per cui l'universale è l'espressione distorta di un'identità particolare - egli aggiunge: Tuttavia c'è una terza versione elaborata in dettaglio da Ernesto Laclau. L'Universale è vuoto, ma proprio per questo è già da sempre riempito, egemonizzato da un qualche costrutto particolare e contingente che agisce come suo sostituto; in breve ogni Universale è il campo di battaglia nel quale la moltitudine di contenuti particolari combatte per l'egemonia [...]. La differenza tra queste versioni e la prima è che essa non presuppone alcun contenuto dell'Universale che sia effettivamente neutrale e quindi, in quanto tale, comune a tutte le sue specie [...] ogni contenuto concreto dell'Universale è il risultato contingente della lotta per l'egemonia in sé, l'Universale è assolutamente vuoto". Arrivati fin qui, però, dobbiamo approfondire questa logica peculiare per cui un oggetto, per mezzo della sua stessa impossibilità, produce una varietà di effetti che si mostrano nell'universalizzazione delle relazioni di rappresentazione - che è, come visto, la condizione di possibilità del legame egemonico.

Qual è la struttura ontologica di un legame del genere? Cominceremo con l'affrontare il problema attraverso due autori cui il nostro questionario fa ripetuti riferimenti: Hegel e Lacan.

Hegel

Cominciamo da un'obiezione di Žižek alla mia lettura di Hegel, dato che mostra piuttosto chiaramente quali sono dal mio punto di vista i limiti della dialettica hegeliana nel rendere intelligibile la relazione egemonica. Žižek sostiene: L'unica cosa da aggiungere a questo proposito alla teoria di Laclau è che, forse, la sua torsione anti-hegeliana risulta troppo improvvisa: "Non abbiamo a che fare qui con una 'negazione determinante' in senso hegeliano: mentre quest'ultima

esce dall'apparente positività del concreto e 'circola' attraverso dei contenuti che sono sempre determinati, il nostro concetto di negatività dipende dal fallimento della costituzione di tutte le determinazioni" (Emancipation(s) p. 14).

E se invece la malfamata 'negazione determinata hegeliana' avesse di mira proprio il fatto che ogni formulazione particolare implica uno scarto tra Universale e Particolare - o, per dirla con Hegel, che una formazione particolare non coincide mai con il suo concetto (universale) - e che è proprio questo scarto a determinare la sua dissoluzione dialettica?¹²

Zizek porta l'esempio dello Stato: non è lo Stato cui si approssimano in maniera imperfetta gli Stati reali, ma il concetto stesso di Stato come totalità razionale che non può essere mai realizzato: "Secondo Hegel non è impossibile ottenere uno Stato che corrisponda pienamente al suo concetto; tuttavia non si tratterebbe più di uno Stato, ma di una comunità religiosa"¹. Vorrei fissar bene due punti del pensiero di Zizek.

Il primo è che ha completamente ragione nel sostenere che per Hegel nessuna formazione particolare può coincidere col suo concetto, semplicemente perché il concetto stesso è internamente scomposto, tagliato, e determina così la sua dissoluzione dialettica. Non l'ho mai messo in dubbio. Tuttavia, in secondo luogo, lo schema dialettico di questa dissoluzione richiede che lo si tratti come uno schema di transizioni necessarie: per riprendere l'esempio, è una comunità religiosa e nient'altro che risulta dalla mancata coincidenza dello Stato col suo concetto. Ciò che conta è questo: pur accettando che lo Spirito Assoluto non abbia un proprio contenuto positivo, e sia solo una successione di tutte le transizioni dialettiche, pur accettando la sua impossibilità nello stabilire una sovrapposizione finale tra l'universale e il particolare - queste transizioni sono contingenti o necessarie) Se sono necessarie, la caratterizzazione dell'intero progetto hegeliano come panlogistico può difficilmente essere evitata. Ed è davvero arduo sostenere il contrario. Soffermiamoci solo su pochi punti:

1. Come nella maggior parte dei sistemi idealistici post-kantiani, Hegel aspira a una filosofia libera da presupposti. Ciò significa che il momento irrazionale - e in ultima analisi contraddittorio - della cosa in sé deve essere eliminato. Oltretutto, se la Ragione deve trovare la

propria giustificazione e il proprio fondamento in se stessa, l'elenco hegeliano di categorie non può essere un catalogo, come in Aristotele o in Kant - le categorie dovranno dedursi l'una dall'altra in maniera sistematica. Ciò significa che tutte le determinazioni finiscono con l'essere determinazioni logiche. Anche se c'è qualcosa di irrazionale, questo qualcosa dovrà essere ricondotto a un qualche tipo di ragione.

2. Se il sistema non deve essere fondato su alcun presupposto, il metodo e il contenuto cui è applicato non potranno essere esterni l'uno all'altro: Per questa ragione, le considerazioni sul metodo di Hegel possono giungere solo alla fine della Logica, non all'inizio. L'Idea Assoluta, la cui 'forma' è detta essere il metodo, è visibile solo al culmine: "l'idea è il concetto dell'Idea [...] come la totalità in sviluppo delle sue determinazioni e delle sue leggi peculiari che il pensiero non già ha o trova in sé, ma dà a se stesso" (E, 19A, § 237,45814).

3. L'Idea Assoluta in quanto sistema di tutte le determinazioni è una totalità chiusa: non è possibile spingersi oltre. Il movimento dialettico da una categoria a quella successiva esclude ogni contingenza (sebbene Hegel fosse lontano dall'essere coerente su questo punto, come dimostrano le sue famose riflessioni sulla penna di Krug). È difficile evitare la conclusione per cui il panlogismo di Hegel rappresenta il punto più alto del razionalismo moderno. Questo ci mostra perché la relazione egemonica non possa essere assimilata a una transizione dialettica: sebbene uno dei prerequisiti per afferrare concettualmente il legame egemonico - l'incommensurabilità tra Particolare e Universale - sia affine a una logica dialettica, l'altro - il carattere contingente del legame tra i due - è inconciliabile con quest'ultima. Naturalmente, le cose non sono così semplici.

Non posso licenziare tanto in fretta la lettura hegeliana di Žižek per due ragioni. Primo, perché sono d'accordo con molto di ciò egli dice a partire dai testi hegeliani. Secondo, perché non credo che le sue considerazioni siano così estranee a quei testi. Anzi, vi si applicano chiaramente. E allora, come risolvere questa mia apparente contraddizione? Certamente non sono pronto a concedere nulla sulla natura panlogistica del progetto intellettuale di Hegel. Tuttavia, dobbiamo capirci meglio sulla questione.

Alle sommità del razionalismo moderno, Hegel assegna alla Ragione un ruolo che questa non aveva mai reclamato in passato: ripensare, nei

termini della propria transizione logica, la totalità delle distinzioni ontologiche che la tradizione filosofica aveva individuato all'interno del reale. Ciò dà avvio a un doppio movimento: se la Ragione, da un lato, ha egemonizzato l'intero regno delle differenze, queste ultime, dall'altro, non possono evitare di contaminare la prima. In tal modo, molte delle transizioni dialettiche divengono transizioni logiche spurie.

Fin dal XIX secolo la critica a Hegel ha sostenuto che molte delle sue deduzioni derivavano la propria apparente accettabilità da assunzioni empiriche illegittime contrabbandate nell'argomentazione (Trendelenburg per esempio). Del resto, è questa la critica principale avanzata da Schelling. Ciò che Schelling ha tentato di dimostrare è che, a parte le molte deduzioni inconsistenti nella Logica, l'intero progetto di una filosofia senza presupposti era difettoso, poiché non avrebbe neppure potuto iniziare senza accettare almeno le leggi della logica e un approccio razionalista ai concetti (in quanto idee innate) e senza accettare un dogmatico realismo metafisico basato sull'“essere” come oggettività priva di vita e sul linguaggio come medium precostituito¹⁵. Contro questa visione, Schelling afferma che la filosofia non può esser priva di presupposti, e che l'esistenza umana è un punto di partenza ancora più primario del concetto. Feuerbach, Kierkegaard ed Engels - tutti presenti ai corsi di Schelling - accettarono questa critica del pensiero hegeliano e svilupparono i propri approcci dando priorità desistenza sulla ragione. In qualche misura, si riteneva che Hegel rappresentasse la chiusura della tradizione metafisica cominciata con Platone. La 'filosofia positiva' di Schelling era un nuovo inizio, verso cui l'intero pensiero contemporaneo stava per prendere il largo.

Ora, vorrei mettere in chiaro che nel mio allontanarmi dalla dialettica dalle sue logiche e dai suoi movimenti - non imbocco la strada tracciata da Schelling. L'approccio al 'discorso' che io ho elaborato, pensando alla 'costruzione sociale della realtà', mi impedisce di accettare qualsiasi distinzione tra esistenza e coscienza. Ciò non significa però che io ritenga che un sistema di transizioni necessarie concettualmente sia l'unica alternativa a un empirismo opaco. La difficoltà principale che ostacola una dialettica del tutto speculativa è, dal mio punto di vista, il ruolo del linguaggio ordinario nelle transizioni dialettiche.

Vorrei ora prendere in esame per intero il passaggio della Logica in cui Hegel tenta di affrontare questo problema:

La filosofia ha il diritto di scegliere dal linguaggio della vita ordinaria, che è fatto per il mondo della rappresentazione, quelle espressioni che sembrano avvicinarsi alle determinazioni del Concetto. Non si può trattare di dimostrare, per una parola scelta dal linguaggio della vita ordinaria, che anche nella vita ordinaria si colleghi con cotesta parola quel medesimo Concetto per il quale l'adopera la filosofia, perché la vita ordinaria non ha concetti, ma solo rappresentazioni e idee generali, e riconoscere il Concetto in ciò che è solo una idea generale è la filosofia stessa. Deve quindi bastare che il pensiero rappresentativo, nell'uso di quelle sue espressioni che vengono adoperate per delle determinazioni filosofiche, abbia una qualche vaga idea del loro significato distintivo; proprio come può accadere che in quelle espressioni qualcuno possa riconoscere sfumature della rappresentazione, le quali si riferiscono più strettamente ai corrispondenti concetti¹⁶.

Questo brano è assolutamente cruciale, dato che il problema qui affrontato è esattamente il ruolo della 'rappresentazione' nelle transizioni dialettiche. Se le immagini associate alla 'rappresentazione' fossero nomi indifferenti dati a entità costituite interamente al loro esterno, i nomi sarebbero del tutto arbitrari e irrilevanti dal punto di vista logico; se, al contrario, la transizione dipende da una verosimiglianza derivante dal significato intuitivo del nome prima della sua iscrizione nella transizione, in tal caso la transizione non può essere logica. Ora, la logica dialettica presuppone che non si possa dissociare forma e contenuto, che il contenuto realmente nominato sia parte integrale dell'intero movimento logico del concetto. Ma se il nome trae il suo significato da un linguaggio preesistente al movimento logico, il movimento stesso diverrà qualcosa di completamente diverso da una deduzione logica: diverrà un movimento tropologico per cui un nome colma, come una metafora, un gap aperto in una catena di ragionamenti.

Dunque, la rappresentazione non è, come Hegel afferma, una versione vaga e imprecisa di una determinazione resa completamente esplicita dal pensiero, dalla filosofia, ma al contrario: la vaghezza e

l'imprecisione in quanto tali sono costitutivi dell'argomentazione filosofica. Dobbiamo concluderne che il processo dialettico è il terreno di una retorica generalizzata.

La ricchezza dei testi hegeliani non risiede tanto nei tentativi di derivare i concetti da un punto di partenza privo di presupposti - una regola che violano a ogni pagina - ma nella retorica implicita che governa le loro transizioni. Questo è ciò che, secondo me, dà respiro a molti *démarches* di Žižek. Non dobbiamo dimenticare però che il panlogismo opera sempre in Hegel e opera come una giacchetta striminzita che limita gli effetti dei dispiegamenti retorici. Ciò spiega anche la mia reazione alla domanda n. 9 posta da Butler. Per le ragioni appena dette, non può esser mantenuta, in prospettiva hegeliana, una distinzione netta tra forma e contenuto - si mediano a vicenda. Inoltre, in una prospettiva come la mia, che si accosta alle transizioni egemoniche in termini di spostamenti retorici, è impossibile comprendere concettualmente la forma indipendentemente dal contenuto (anche se non per ragioni logiche). Come per il problema dei quasi-trascendentali, Butler pone problemi su cui tornerò successivamente.

L'unico appunto che vorrei fare ora è che l'opposizione tra forma e contenuto non è la stessa opposizione che c'è tra quasi-trascendentali ed esempi. Poiché un esempio non è un contenuto. Un contenuto è parte integrale di un concetto, mentre un esempio potrebbe essere sostituito da un numero indefinito di altri esempi. Se dico: "Gli ebrei sono responsabili del declino nazionale", "I comunisti difendono gli interessi delle masse", o ancora "In una società patriarcale le donne sono sfruttate", è evidente che tutte e tre le frasi possono essere esempi di una concordanza tra soggetto e verbo in una frase, senza che la funzione grammaticale venga alterata dal contenuto semantico degli esempi. N

aturalmente è sempre possibile che attraverso una serie di strumenti discorsivi qualcosa, che in un particolare discorso appare come un esempio, ne determini poi in qualche maniera il contenuto concettuale, ma per stabilire questo si richiede lo studio di particolari istanze discorsive. Per concludere: la dialettica hegeliana ci offre degli strumenti ontologici solo parzialmente adeguati per determinare la logica del legame egemonico. La dimensione contingente della politica

non può essere pensata all'interno del modello hegeliano. Spostandoci da Hegel a Lacan ci troveremo di fronte a uno scenario radicalmente diverso.

Lacan

Tanto per cominciare, direi di non stabilire opposizioni tra una 'dottrina lacaniana ortodossa' e l'appropriazione eterodossa di Lacan per lo studio dell'egemonia nei termini rigidi con cui Butler compie questa affermazione. Qualsiasi appropriazione di una teoria sarà più o meno ortodossa a seconda del grado di identificazione che ognuno stabilirà con l'autore 'appropriato'. Ma se con 'dottrina ortodossa' si intende un'ossessione filologica e la meccanica ripetizione delle stesse categorie senza un loro 'sviluppo', pure richiesto da nuovi contesti, è chiaro che ogni intervento intellettuale prenderà il nome di 'eterodosso'.

Dunque: affrontiamo questo gioco eterodosso. Judith Butler si domanda essenzialmente se il 'soggetto barrato' di Lacan imponga o non imponga limitazioni strutturali ai movimenti strategici richiesti da una logica egemonica. Il guscio del suo scetticismo su una potenziale fruttuosità di un approccio lacaniano alla politica è dichiarato in maniera puntuale: “Può il ricorso storico alla barra lacaniana riconciliarsi con la questione strategica che l'egemonia pone, oppure esso si erge come una limitazione quasi-trascendentale su tutti i possibili processi di soggettivazione e, di conseguenza, come qualcosa di indifferente alla politica?” (domanda n. 1).

Ora, in una certa misura Žižek accenna a quella che potrebbe essere la mia risposta alla domanda posta da Butler, quando si riferisce al Reale lacaniano come a “il fondamento ultimo, il riferimento costante del processo simbolico, oppure sta come limite interno, assolutamente non sostanziale, di tale processo, il punto di fallimento, che sostiene proprio il gap tra la realtà e la sua simbolizzazione, e quindi mette in moto il processo contingente di storicizzazione-simbolizzazione?” (domanda n. 1).

Consideriamo attentamente il problema. Cosa si trova implicato nella costruzione di una categoria quasi-trascendentale come (1) 'una limitazione di tutte le possibili soggettivazioni', e (2) una limitazione

che è 'indifferente alla politica'? Dal mio punto di vista, vi troviamo implicate due esigenze contraddittorie, poiché 'limitazione' sembra implicare che qualche identità politica sia esclusa per effetto di un limite quasi-trascendentale. Se, tuttavia, ciò che risulta da quest'ultimo è un'indifferenza alla politica, si potrebbe concludere che un limite cosiffatto non è affatto un limite - e si potrebbe aggiungere, a mo' di corollario, che l'unica maniera per rimpiazzare quest'indifferenza dovrebbe essere un qualche tipo di fondamento trascendentale positivo, proprio ciò che la prima esigenza tendeva a mettere da parte.

Per uscire da questo vicolo cieco, potremmo allora porci una domanda diversa: si tratta di una barra la cui funzione consiste nel mostrare l'impossibilità ultima di una piena rappresentazione, un limite imposto a ciò che può essere rappresentato, o si tratta piuttosto di qualcosa che allarga la relazione di rappresentazione (come rappresentazione fallita, chiaramente) al di là di ogni limitazione? Se fosse questo il caso, si aprirebbe la via a uno storicismo più radicale di qualunque altro basato su un sistema di categorie trascendentali positive o sull'appello a un 'concreto che vive nell'ignoranza delle sue condizioni di possibilità.

Un processo egemonico richiede, come abbiamo visto, una generalizzazione delle relazioni di rappresentazione, ma in modo tale che il processo di rappresentazione stesso crei retroattivamente l'entità da rappresentare. La non-trasparenza del rappresentante per il rappresentato, l'irriducibile autonomia del significante vis-à-vis del significato, è la condizione per un'egemonia che strutturi il sociale sin dalle fondamenta e che non sia l'espressione epifenomenica di un significato trascendentale che sottometterebbe il significante ai suoi movimenti predeterminati.

Questa 'liberazione' del significante vis-à-vis del significato - il presupposto reale di un'operazione egemonica - è ciò che la barra lacaniana tenta di esprimere. L'altra faccia della moneta, la contingente imposizione di limiti o fissazioni parziali - senza le quali vivremmo in un universo psicotico - è ciò a cui si riferisce la nozione di point de capiton¹¹. La rappresentazione dell'irrappresentabile esprime i termini del paradosso all'interno del quale è costruita l'egemonia - ci troviamo cioè di fronte a un oggetto allo stesso tempo impossibile e necessario. Non siamo lontani dalla nozione lacaniana di un 'reale' che resiste alla

simbolizzazione. Su questo punto, tuttavia, Butler solleva un'obiezione: "Affermare che il reale resiste alla simbolizzazione significa ancora simboleggiare il reale come una specie di resistenza. La prima affermazione (il reale resiste alla simbolizzazione) può essere vera solo se la seconda affermazione ('il reale resiste alla simbolizzazione', è una simbolizzazione) è vera, ma se la seconda affermazione è vera, la prima è necessariamente falsa"¹⁸.

Butler presenta la sua argomentazione nei termini del paradosso di Russell ("la classe di tutte le classi, che non sono membri di se stesse, è o meno un membro di se stessa?" ecc.) ma la stessa maniera in cui lo formula fa subito venire in mente la classica critica idealista alla 'cosa in sé' di Kant (se le categorie si applicano solo ai fenomeni, non potrò dire che la cosa è causa esterna delle mie sensazioni, che essa esiste, ecc.).

Ora, se la sua obiezione è di quest'ultimo tipo, so⁶⁹ sterrebbe una totale rappresentabilità, una pura trasparenza del pensiero a se stesso, e in tal caso l'irrappresentabilità potrebbe essere concepita solo come una radicale inconsapevolezza - tuttavia per ammettere anche solo la possibilità di esistenza di qualcosa di cui siamo essenzialmente inconsapevoli (e che non è neppure potenzialmente mediato dal pensiero) sarebbe necessario rompere il legame tra rappresentabilità e realtà. Come sostiene Hegel nell'Enciclopedia:

Soltanto comprendendo che tale [contenuto] non è indipendente, ma è mediato da altro, lo si riduce alla sua sua finitezza e non verità [...]. Ma un contenuto può essere conosciuto come vero soltanto in quanto non è mediato con un altro, che non è finito e non si media con se stesso, e così, in un sol tratto, è mediazione e relazione immediata a se stesso [...] pensiero astratto (la forma della metafisica nella riflessione) e l'intuizione astratta (la forma del sapere immediato) sono una sola ed identica cosa (§ 74,241-2)¹⁹.

Ma forse Butler non sta sostenendo una totale rappresentabilità sebbene sia difficile capire come il superamento dialettico di ciò che è 'non-rappresentabile' all'interno del campo di rappresentazione possa condurre a una lettura diversa. Forse ciò che intende evidenziare non è una contraddizione in senso stretto ma un paradosso - nel qual caso

intenderebbe riferirsi a un'aporia del pensiero, e torneremmo così al dilemma di Russell. La questione sarebbe: cosa possiamo fare quando ci confrontiamo con uno spazio discorsivo organizzato intorno ad aporie logicamente insuperabili? Possiamo affrontarle in diverse maniere, ma c'è una via sopra tutte che vorrei sottolineare, data la centralità che ricopre per ciò che dirò in seguito: possiamo dare inizio a un movimento tropologico (retorico) tra le categorie stabilendo i termini dell'aporia.

Prendiamo come esempio l'analisi di Paul de Man sul ruolo dello 'zero' in Pascal's Allegory of Persuasion. Pascal si confrontava con un'obiezione al suo principio del minimo infinito, per cui - se il postulato di omogeneità tra spazio e numero doveva essere mantenuto - sarebbe stato possibile concepire un'estensione composta di parti prive di un'estensione, dato che abbiamo numeri formati da unità prive di numero (l'uno).

La risposta di Pascal consiste di due movimenti: da un lato tenta di dissociare il "numero" dallo 'spazio' - mostrando che se l'uno non è un numero in senso stretto, poiché esente dalla pluralità, rientra ancora nell'ordine dei numeri perché, attraverso moltiplicazioni reiterate, tutti gli altri numeri sono ottenuti dall'uno. Dall'altro, tuttavia, se deve essere mantenuta l'omologia tra numero, tempo e moto, bisogna rinvenire tra i numeri l'equivalente del concetto di 'istante' o 'stasi'. Pascal ritrova quest'elemento equivalente nello "zero". Ora, se raffrontato con l'uno, immediatamente lo zero appare radicalmente eterogeneo rispetto a tutti gli altri numeri e, oltretutto, cruciale, se deve esistere un ordine dei numeri in quanto tale. Per usare le parole di de Man "non può esserci uno senza zero, ma lo zero appare sempre nella forma di un uno, di (qual)cosa. Il nome è il tropo dello zero. Lo zero è sempre chiamato uno, quando è realmente senza nome, innominabile"²¹.

Abbiamo quindi una situazione in cui: (1) una totalità sistemica non può essere costituita senza appellarsi a qualcosa di radicalmente eterogeneo rispetto a ciò che è rappresentabile al suo interno; (2) questo qualcosa deve essere, comunque, rappresentato in una qualche maniera se deve esserci un sistema; (3) poiché questa sarà la rappresentazione di qualcosa che non è rappresentabile all'interno del sistema - la rappresentazione dell'impossibilità radicale di rappresentare

quest'ultimo - tale rappresentazione potrà aver luogo solo attraverso una sostituzione tropologica.

Questo è il punto che effettivamente manca nell'argomentazione di Butler: se la rappresentazione del Reale fosse qualcosa di completamente esterno al simbolico, questa rappresentazione dell'irrappresentabile in quanto irrappresentabile diverrebbe, in verità, una piena inclusione - questo era in effetti il modo in cui Hegel era in grado di includere il 'contingente' all'interno del suo sistema logico. Ma se ciò che è rappresentato è un limite interno al processo di rappresentazione in quanto tale, la relazione tra interno ed esterno è completamente sovvertita: il Reale diviene un nome per il fallimento stesso del Simbolico nel realizzare la propria pienezza. Il Reale diventerebbe, in tal senso, un effetto retroattivo del fallimento del Simbolico. Il suo nome sarebbe il nome di uno spazio vuoto e al contempo il tentativo di riempirlo attraverso quel processo di nominazione di ciò che, per usare le parole di De Man, è senza nome, innominabile.

Questo significa che la presenza di quel nome all'interno del sistema ha lo status di un tropos che sutura. Bruce Fink ha mostrato come in Lacan non ci siano “due differenti ordini del reale: (1) un reale ante litteram, un reale presimbolico che, in ultima analisi, non è che una nostra ipotesi (RI), e (2) un reale post litteram carat71 terizzato dall'impasse e dalle impossibilità dovute alle relazioni tra gli elementi dell'ordine simbolico stesso (R2), ossia un reale che è generato dal simbolico”²². Ora possiamo cominciare a capire come l'operazione egemonica implichi sia la presenza di un Reale - che sovverte il processo di significazione - sia la rappresentazione del Reale attraverso sostituzioni tropologiche. La barra nella relazione S/s è il presupposto per una supremazia del significante, senza il quale gli spostamenti egemonici diverrebbero inconcepibili. Ci sono tuttavia due aspetti concomitanti che vorrei approfondire dato che rivestono un'importanza capitale nel comprendere il procedere della logica egemonica. Il primo riguarda la rottura dell'isomorfismo postulato da Saussure tra l'ordine del significante e quello del significato. E facile capire come tale tipo di isomorfismo fosse in contraddizione col principio per cui il linguaggio è forma, e non sostanza, che era in effetti la pietra angolare della linguistica di Saussure.

Infatti, se ci fosse un totale isomorfismo tra l'ordine del significante e del significato, sarebbe impossibile distinguere l'uno dall'altro in termini puramente formali, cosicché le uniche alternative sarebbero quelle o di mantenere un formalismo rigoroso che condurrebbe necessariamente al collasso della distinzione tra significante e significato (e la dissoluzione della categoria di segno) oppure di contrabbandare - in maniera inconsistente - le sostanze (foniche e concettuali) nell'analisi linguistica. È su questo punto che Hjelmslev e la scuola di Copenhagen fecero un passo decisivo, rompendo con il principio di isomorfismo e stabilendo la differenza tra i due ordini - del significante e del significato-in termini puramente formali. Ora, questo passo avanti risulta determinante da una prospettiva psicoanalitica, poiché permette l'esplorazione dell'inconscio separandolo dalla ricerca di un significato ultimo.

In termini lacaniani, il processo psicoanalitico non ha a che fare con il significato ma con la verità. Per menzionare giusto un esempio ripreso da Fink: 'l'uomo dei topi' di Freud, per mezzo di 'ponti verbali', ha costruito un complesso-dei-topi, in parte attraverso associazioni di significati - per esempio, topo = pene, dato che i topi diffondono malattie come la sifilide, e così via - ma in parte anche attraverso associazioni puramente verbali che non hanno nulla a che fare col significato - "Raten significa 'rate', e rinvia all'equazione di topi e fiorini; Spielratte significa 'giocatore d'azzardo'; e così il padre dell'uomo dei ratti incorso in debiti di gioco entra nel 72 complesso dei topi".

La dissociazione della verità dal significato nella nostra analisi dell'egemonia è importante perché permette di rompere con la dipendenza dal significato cui resta confinata una concezione razionalistica della politica. Non bisogna concepire il processo egemonico come un processo in cui gli spazi vuoti nella struttura vengono semplicemente riempiti da forze egemoniche precostituite²⁴. Vi è un processo di contaminazione dei significanti vuoti da parte delle particolarità che effettuano le suture egemoniche, ma si tratta di un processo di mutua contaminazione, che opera in entrambe le direzioni.

Ecco perché esso conduce a un'autonomizzazione del significante, che è poi decisiva per comprendere l'efficacia politica di certi simboli. Per fare un esempio: senza questa autonomizzazione sarebbe

impossibile comprendere lo scoppio della xenofobia nell'ex Jugoslavia negli ultimi dieci anni. Questo mi porta a una seconda osservazione che per certi versi va in direzione opposta alla prima. Ci sono state alcune forme di argomentazione, nei circoli lacaniani, che hanno insistito su quella che è stata chiamata 'la materialità del significante'.

Ora, se per 'materialità' ci riferiamo alla barra che rompe la trasparenza del processo di significazione (l'isomorfismo cui mi riferivo poc'anzi), questa nozione è al riparo da ogni tipo di obiezione. Ma ciò che conta è non confondere questa con la 'materialità' intesa come sostanza fonica in quanto tale, altrimenti rischieremmo di reintrodurre l'idea di sostanza, ricadendo nell'inconsistente posizione saussuriana di cui sopra²⁵. Come è stato detto di recente, dovrebbe essere ribadito il primato del significante, ma a patto che significanti, significati e segni siano tutti intesi come significanti²⁶.

Per tornare al complesso-dei-topi: il fatto che l'associazione tra 'ratto' e 'pene' implichi un passaggio attraverso il significato, mentre l'associazione con 'giocatore d'azzardo' sia invece realizzata per mezzo di un semplice ponte verbale, costituisce una distinzione e una dimensione perfettamente secondaria: in entrambi i casi assistiamo a uno spostamento della significazione determinato da un sistema di posizioni strutturali in cui ogni elemento (concettuale e fonico) funziona come un significante, vale a dire acquisisce il suo valore solo facendo riferimento all'intero sistema di significanti al cui interno è iscritto.

Si tratta di un punto molto importante per l'analisi politica, poiché alcuni tentativi razionalistici di addomesticare la teoria dell'egemonia affermano che sia un residuo al livello del significato a fornire un punto d'ancoraggio necessario a ciò che altrimenti somiglierebbe a un flusso senza limiti, incapace di significare e dar senso a nulla. Certi elementi discorsivi privilegiati svolgono certamente un ruolo d'ancoraggio - ed è ciò che implicano le nozioni di point de capitots o di 'significante-padrone' - ma questa funzione non consiste in un ultimo residuo di sostanza concettuale che persisterebbe in tutti i processi di variazione discorsiva. Il fatto che in alcuni contesti politici, in Sudafrica ad esempio, il termine "nero" possa operare come un significante-padrone che configura tutta una serie di posizioni discorsive, non significa che 'nero' possieda un significato ultimo indipendente da qualsiasi

articolazione discorsiva. Funziona piuttosto come un puro significante, nel senso che il suo ruolo e il suo comportamento dipendono dalla posizione assunta all'interno della catena significante - una posizione che sarà determinata in parte da associazioni di significato (come nel caso di 'ratto' e 'pene') e in parte da ponti verbali, nel senso freudiano.

L'insieme relativamente stabile di tutte queste posizioni è ciò che costituisce una 'formazione egemonica'. Così intenderemo per 'materialità del significante' non la sostanza fonica in quanto tale ma l'incapacità di qualsiasi elemento linguistico sia fonico sia concettuale - di riferirsi direttamente a un significato.

Tutto ciò conferma la priorità del valore sulla significazione, e spiega a che cosa Lacan si riferisse quando parlava del continuo slittare del significato sotto il significante. L'ultimo punto che rende possibile e fruttuoso uno scambio tra la teoria di Lacan e l'approccio egemonico alla politica è che in entrambi i casi ogni tipo di mobilità, di spostamento tropico, è organizzato intorno a una mancanza originale che, se da un lato impone un ulteriore compito all'intero processo di rappresentazione - non rappresentare solo un determinato contenuto ontico ma anche il principio stesso di rappresentabilità -, dall'altro, essendo questo doppio compito votato al fallimento, apre la strada a una serie di sostituzioni indefinite che sono il vero terreno di uno storicismo radicale. Gli esempi scelti da Žižek nelle sue domande sono molto pertinenti per illustrare il punto. Se la ripetizione è resa possibile/impossibile da una mancanza primordiale, nessun contenuto ontico può monopolizzare la funzione ontologica di rappresentare la rappresentabilità in quanto tale (alla stessa maniera, ho tentato di mostrare²⁷ come la funzione ordinatrice in Hobbes non possa essere il privilegio di nessun ordine sociale concreto - non è l'attributo di una buona società come in Platone, ma una dimensione ontologica la cui connessione con un particolare assetto ontico è, per sua natura, contingente).

Dunque, non c'è possibilità di 'reiscrizione del processo di ripetizione nella logica metafisica dell'identità'. Per la stessa ragione 'il soggetto barrato', che impedisce al processo di interpellazione di incatenare l'individuo a una certa posizione soggettiva, introduce un'indeterminatezza che rende possibile, tra le altre cose, le performance parodistiche di Butler. La stessa cosa potrebbe essere detta

a proposito della differenza sessuale, che - come Žižek ha mostrato in maniera convincente - non è collegata a nessun ruolo sessuale particolare ma a un nucleo, a un'essenza reale/impossibile che può entrare nel campo di rappresentazione solo attraverso spostamenti/incarnazioni tropologiche²⁸. (Se applichiamo tutto ciò alla teoria egemonica, riconosciamo una stretta omologia con la nozione di 'antagonismo' come nucleo reale che impedisce la chiusura dell'ordine simbolico. Come abbiamo affermato ripetutamente, gli antagonismi non sono relazioni oggettive ma punti in cui si mostra il limite di ogni oggettività. Qualcosa di molto simile all'idea lacaniana che non esiste rapporto sessuale.)

Per concludere, vorrei aggiungere che concordo completamente con Žižek quando dice che la nozione di 'fallo' in Lacan non ha necessariamente implicazioni fallocentriche. “Fallo”, come significante del desiderio, è stato largamente sostituito nell'ultimo insegnamento di Lacan dall'objet petit a, e ciò rende possibile, ancora più chiaramente, lo studio di tutti i suoi effetti sulla strutturazione del campo di rappresentazione.

Vorrei terminare questa sezione tornando alla domanda di Butler sulla relazione tra politica e psicanalisi. Vorrei giusto dire che un intervento teorico, quando è davvero significativo, non è mai limitato al campo della sua formulazione iniziale. Produce sempre delle ristrutturazioni dell'orizzonte ontologico entro cui le conoscenze si sono mosse fino a quel momento. Per menzionare alcuni esempi cari ad Althusser, possiamo dire che alle spalle della filosofia platonica vi è la matematica greca; alle spalle del razionalismo del XVII secolo, la matematizzazione della natura di Galileo; e alle spalle del pensiero kantiano, la fisica di Newton.

Allo stesso modo potremmo dire che stiamo ancora vivendo nel secolo di Freud, e per quanto si possa aggiungere di innovativo e fruttuoso alla filosofia contemporanea si tratterà in larga misura di un tentativo di venire a patti con la scoperta freudiana dell'inconscio.

Questa trasformazione, comunque, dovrebbe essere concepita non tanto come l'incorporazione, nel dibattito filosofico, di un nuovo campo regionale ma, piuttosto, come l'apertura di un nuovo orizzonte trascendentale al cui interno l'intero campo di oggettività deve essere

nuovamente pensato - come un allargamento, a livello ontologico, del tipo di relazioni tra oggetti che è possibile pensare.

Cosa implica, ad esempio, affermare che un oggetto è impossibile e allo stesso tempo necessario? Quali effetti potrebbe avere un oggetto simile nella, ristrutturazione dell'intero campo di rappresentazione? In questa prospettiva, la teoria di Lacan dovrebbe essere letta come una radicalizzazione e uno sviluppo di ciò che era già contenuto in nuce nella scoperta freudiana. Tuttavia, osservata da quest'angolo, la psicanalisi non appare come un momento isolato, ma piuttosto come l'epicentro di una più ampia trasformazione dell'intero pensiero contemporaneo. E a quest'aspetto della nostra discussione che vorrei ora arrivare.

Oggettività e retorica

Nel suo lavoro, Žižek ha tentato ripetutamente di presentare l'immagine di un Lacan interamente esterno al campo del post-strutturalismo, che lui identifica principalmente con la decostruzione. La frontiera tra le due tradizioni per Žižek ruota attorno al mantenimento lacaniano del cogito. Quanto è valida questa tesi? Nel suo ultimo libro²⁹ - un lavoro che ammiro profondamente - Žižek comincia con l'affermare che “uno spettro si aggira per il mondo accademico occidentale” e non è altro che “lo spettro del soggetto cartesiano”³⁰.

Tuttavia restiamo un attimo perplessi quando, dopo questo inizio spettacolare che si presenta come un manifesto cartesiano, leggiamo nelle pagine seguenti: “Ovviamente non si intende ritornare al cogito nella forma in cui questo concetto ha dominato il pensiero moderno (il soggetto pensante trasparente a se stesso) bensì mettere in luce il suo opposto dimenticato, il nucleo eccessivo, sconosciuto del cogito, che è ben lontano dall'immagine conciliatoria dell'Io trasparente”³¹

Ora, bisogna riconoscere che questa è una maniera molto particolare di essere cartesiani. È come definirsi del tutto platonici mentre si rifiuta la teoria delle idee; oppure proclamare *urbi et orbi* di essere kantiani negando però che le categorie siano le condizioni trascendentali della conoscenza. È evidente che se Descartes è venuto a patti con il rovescio

cui Žižek fa riferimento, bisognerebbe considerare il suo progetto intellettuale completamente fallito. E mi sembra palese che non si possa mettere in relazione Lacan con filosofi come Hegel o Descartes, al modo di Žižek, senza svuotare il nucleo teorico dei loro progetti. Dunque vorrei fornire un profilo diverso del pensiero intellettuale del XX secolo. Il secolo ha avuto inizio con tre illusioni di immediatezza, di un accesso immediato alle 'cose stesse'.

Queste illusioni erano il referente, il fenomeno e il segno, ognuna punto di partenza di tre tradizioni: la filosofia analitica, la fenomenologia e lo strutturalismo. Da allora, la storia di queste tradizioni è stata notevolmente simile: a un certo punto, in ognuna di esse, l'illusione dell'immediatezza si è disintegrata e ha dato vita a una o più forme di pensiero in cui la mediazione discorsiva diventava primaria e costitutiva. Questo è ciò che accade alla filosofia analitica dopo le Ricerche filosofiche di Wittgenstein, alla fenomenologia dopo l'analitica esistenziale di Heidegger, e allo strutturalismo dopo la critica post-strutturalista del segno. (E, vorrei aggiungere, al marxismo dopo Gramsci.)

All'interno di questa cornice storica, mi sembra chiaro che uno dei momenti principali nella critica alla trasparenza del segno linguistico vada ricercato nelle linguistics di Lacan, nel primato che egli riconosce al significante - nozione cui abbiamo precedentemente fatto riferimento. Dunque Lacan, dal mio punto di vista, non è solo un post-strutturalista, ma rappresenta anche uno dei due momenti cruciali per l'emergenza di un terreno teorico post-strutturalista. L'altro è il decostruzionismo, naturalmente, che considero come l'estensione del campo delle quasi-infrastrutture indecidibili³² e, di riflesso, come l'espansione del campo di quelli che per Lacan sono "i nodi nell'ordine simbolico"³³ - in forma più rigorosa, per certi versi, di quanto si possa trovare nello stesso pensiero lacaniano. Il modo in cui io propongo di fissare la rottura dominante che sta dietro l'emergenza di un pensiero che possiamo davvero chiamare 'contemporaneo' è chiaramente diverso da quello proposto da Žižek e spiega almeno in parte i nostri divergenti riferimenti intellettuali. Ciò non significa che io rifiuti in toto il criterio utilizzato da Žižek nel delineare le sue frontiere intellettuali. Il criterio è valido, ma vorrei negare che sia possibile stabilire, su questa base, una frontiera dominante nella maniera individuata da Žižek.

La frontiera di Žižek è stabilita affermando il bisogno - nella teoria lacaniana - di un oggetto che sia simultaneamente impossibile e necessario. La deduzione della sua possibilità dalla sua necessità - il mancato riconoscimento del suo rovescio osceno, per usare le parole di Žižek - rappresenterebbe la limitazione interna della logica moderna della trasparenza; mentre il movimento opposto, il rifiuto della sua necessità a partire dalla sua impossibilità, sarebbe lo stigma della post-modernità e del post-strutturalismo (un'assimilazione piuttosto forzata, se pensiamo per esempio a Derrida).

Ora, dovendo affermare entrambe le dimensioni - la necessità e l'impossibilità - difficilmente potrei non essere d'accordo, dato che si tratta del caposaldo del mio approccio alle logiche egemoniche, che non comporta un rigetto perentorio delle categorie della teoria politica classica come 'sovranità', 'rappresentazione', 'interessi', e così via, ma ne fa degli oggetti presupposti, eppure sempre essenzialmente irrealizzabili, dalle logiche dell'articolazione egemonica.

Mi muovo sulla linea di Gramsci, non certo di Baudrillard. Questa doppia condizione di necessità ed impossibilità rende possibile, tra l'altro, tre cose: (1) comprendere la logica per cui ognuna delle due dimensioni sovverte l'altra; (2) guardare alla produttività politica di questa mutua sovversione, il che rende possibile anche capire qualcosa sul funzionamento delle nostre società, andando oltre ciò che è comprensibile solo attraverso l'unilateralizzazione di ciascuno dei due poli; (3) tracciare la genealogia di questa logica indecidibile, e il modo in cui essa ha iniziato già a sovvertire i testi centrali della nostra tradizione politica e filosofica. Un'intertestualità sempre aperta è il terreno essenzialmente indecidibile al cui interno operano le logiche egemoniche.

Žižek, invece, ha congegnato il suo discorso con una strategia intellettuale differente: ha privilegiato il momento della necessità, e su questa base ha costruito una genealogia che colloca Lacan nella tradizione razionalista dell'Illuminismo, indebolendo in questa maniera i suoi legami con l'intera rivoluzione intellettuale del XX secolo, cui Lacan in effetti appartiene. Dato però il ruolo che svolge il momento dell'impossibilità nei testi di Lacan - Žižek sarebbe l'ultimo a negarlo - egli ha lacanizzato la tradizione della modernità, in modo molto evidente nel caso di Hegel³⁴, con un'operazione che è arduo

legittimare. Aniché esplorare le logiche che conseguono dalla relazione necessità/impossibilità, ci troviamo qui di fronte alla decisione, a mio avviso arbitraria, di privilegiare uno dei due poli di questa dicotomia, mentre gli effetti dell'altro sono decisamente limitati.

Il che non è privo di conseguenze per il discorso politico di Žižek, come vedremo in seguito. Una volta tanto indugiamo su uno di quei giochetti che piacciono tanto a Žižek: io potrei dire di essere un bigamo intellettuale che tenta di sfruttare l'ambiguità traendone le migliori possibilità strategiche, mentre Žižek è un convinto monogamo della teoria (lacaniana) che, tuttavia, fa qualsiasi tipo di concessione - questo è il suo lato osceno - a un'amante pubblicamente mai riconosciuta (il decostruzionismo). Tenendo a mente questa osservazione, possiamo ora spostarci ai problemi più generali che riguardano il sapere sociale. Mi riferisco, tanto per cominciare, alla questione del trascendentale. La mia idea è che la dimensione trascendentale sia inevitabile, ma che la trascendentalità, nel senso pieno del termine, sia impossibile (ed è per questo che possiamo parlare soltanto di quasi-trascentali)³⁵.

Perché questa impossibilità? Poiché una piena trascendentalità richiederebbe, anzitutto, una chiara e netta linea di demarcazione tra il trascendentale e l'empirico, che non è possibile tracciare. Non c'è oggetto che non possa essere trasceso (ecco l'inevitabile orizzonte trascendentale) ma, dato che questo orizzonte consiste di infrastrutture indecidibili (iterazione, supplementarietà, marche, e così via), il momento empirico della decisione è in una relazione complessa di interiorità/esteriorità con l'orizzonte trascendentale.

La categoria di 'differenza' ha conosciuto una considerevole inflazione nel pensiero contemporaneo ma, dei suoi molti usi, ce n'è uno che ritengo possa essere particolarmente produttivo: quello che la considera come qualcosa che chiude una struttura, rimanendo allo stesso tempo eterogeneo rispetto ad essa. Questo è il motivo per cui la mia risposta a Butler sull'unicità o la pluralità 'della logica metafisica dell'identità' sarebbe che resta sempre un nucleo duro di significato sotto ogni variazione di questa logica, nucleo costituito dalla negazione del carattere costitutivo della differenza, da cui discende la possibilità di una chiusura della struttura per mezzo delle sue risorse interne. Passiamo ora alle varie questioni poste da Butler sulle logiche sociali e il loro rapporto con le pratiche sociali.

In primo luogo, cos'è una logica sociale? Naturalmente, non stiamo parlando di una logica formale, o di una più generale logica dialettica, ma dell'idea che è implicita in espressioni quali 'logica di parentela', 'logica del mercato', e così di seguito. Vorrei caratterizzare quest'idea come un sistema rarefatto di oggetti, come una 'grammatica' o un gruppo di regole che rendono possibili alcune combinazioni e sostituzioni, escludendone altre. E ciò che nel nostro lavoro abbiamo chiamato 'discorso'³⁶ e che coincide genericamente con ciò che nella teoria lacaniana è chiamato il 'simbolico'. Ora, se il simbolico fosse tutto ciò che c'è nella vita sociale, le logiche sociali e le pratiche sociali si sovrapporrebbero alla perfezione. Ma sappiamo che nelle pratiche sociali c'è qualcosa di più dell'attuazione del simbolico attraverso performance istituzionalizzate. Vi è, nella nostra analisi, il momento dell'antagonismo, che - come evidenziato altrove - non è parte dell'oggettività sociale ma limite dell'oggettività (del simbolico) nel costituire se stessa. Sebbene la nostra analisi sull'antagonismo non derivi dalla teoria di Lacan, potrebbe sovrapporsi in larga misura con la nozione lacaniana di Reale inteso come un nocciolo che resiste alla simbolizzazione - cosa intuita immediatamente da Žižek nella sua recensione di *Hegemony and Socialist Strategy* pubblicata nel 1985, subito dopo la pubblicazione del libro³⁷.

Questa sovversione del Simbolico ad opera del Reale deve aver luogo coi soli materiali grezzi a disposizione: le differenti locazioni strutturali che danno forma allo spazio simbolico. Questo sistema di locazioni (o distinzioni) strutturali ha, come ogni struttura linguistica, soltanto due proprietà: le relazioni di combinazione e quelle di sostituzione - in termini più propriamente linguistici, le relazioni sintagmatiche e quelle paradigmatiche. Nei termini di una più ampia analisi sociale, tutto ciò corrisponde alla distinzione che abbiamo stabilito tra logiche della differenza (dell'istituzionalizzazione differenziale) e logiche equivalenziali (che costruiscono l'antagonismo sulla base della dicotomizzazione dello spazio sociale tramite una serie di sostituzioni).

Cosa accade quando ci spostiamo dalla sponda puramente linguistica delle pratiche sociali alla loro dimensione performativa, cui è interessata prevalentemente Butler? Quando compiamo questo passaggio non ci troviamo, strettamente parlando, al di fuori del

linguistico, poiché se - come sostenuto precedentemente - il linguaggio è forma e non sostanza, il fatto che ci stiamo occupando di parole in un caso e di azioni nell'altro è qualcosa che possiamo far rientrare all'interno di una stessa grammatica, purché teniamo fermo il principio di differenzialità.

Tuttavia la dimensione performativa ci aiuta a rendere più visibile un aspetto inerente a ogni azione dotata di significato che un'idea puramente logicista del linguaggio potrebbe invece oscurare: la stretta attuazione di una regola per mezzo di una performance istituzionale è, in ultima analisi, impossibile. L'applicazione di una regola implica già la sua sovversione. Qui penso alla nozione di Derrida di iterazione: qualcosa, per essere ripetibile, dev'essere differente da sé. O anche alla concezione di Wittgenstein dell'applicazione di una regola: ho bisogno di una seconda regola per sapere come applicare la prima, e una terza per sapere come applicare la seconda, e così via... Sicché la sola conclusione possibile è che l'istanza di applicazione sia interna alla regola stessa, ma che la dislochi costantemente.

L'importanza di quest'idea di una continuità che opera attraverso parziali discontinuità è ovvia per la teoria egemonica. Ma questa riflessione rende anche visibile uno dei contributi potenzialmente più originali di Butler alla teoria sociale, la sua nozione di 'performance parodistica'. Butler ha applicato questa nozione solo ad alcuni esempi ben precisi, e non si è spinta abbastanza lontano nell'universalizzare la sua stessa nozione.

Mentre la mia lettura ottimistica del suo testo è che una simile generalizzazione, se sviluppata a pieno, può dirci qualcosa di davvero importante sulla strutturazione della vita sociale. Se una performance parodistica significa la creazione di una distanza tra l'azione realmente eseguita e la regola attuata, e se l'istanza di applicazione della regola è interna alla regola stessa, la parodia è costitutiva di ogni azione sociale. Certamente la parola 'parodia' ha una sfumatura giocosa, ma non è questo l'essenziale. Si può pensare a parodie realmente tragiche, di dimensioni universali, come quella dei Greci o dei Romani attuata nel corso della Rivoluzione francese.

In realtà, ogni azione politica - uno sciopero, un comizio elettorale, la rivendicazione dei propri diritti da parte di un gruppo oppresso - ha una componente parodistica, nella misura in cui un certo significato che

era fissato all'interno dell'orizzonte di un insieme di pratiche istituzionalizzate è spostato verso nuovi usi che ne sovvertono la letteralità.

Questo movimento è tropologico nella misura in cui lo spostamento non è governato da alcuna logica necessaria imposta da ciò che viene spostato, ed è catacrestico nella misura in cui le entità costituite attraverso lo spostamento non hanno alcun significato letterale al di fuori degli spostamenti da cui emergono. Ecco perché personalmente preferisco non parlare di parodia, bensì del sociale organizzato come uno spazio re81 torico - non solo per evitare fraintendimenti basati sulle connotazioni giocose del termine 'parodia', ma anche perché quest'ultimo restringe eccessivamente i tropoi che potrebbero essere costitutivi delle identità sociali. La mia idea è che lo spazio di questo movimento tropologico di sovversione dell'ordine simbolico sia il luogo di emergenza del soggetto.

In *New Reflections on the Revolution of Our Time*, ho sostenuto che il soggetto è la distanza tra l'indecidibilità della struttura e la decisione. Se ciò che emerge dallo spostamento tropologico fosse preannunciato da ciò che viene spostato - se la logica dello spostamento fosse governata da una norma specificabile a priori - la dimensione tropologica non potrebbe essere costitutiva del sociale (sarebbe semplicemente un ornamento dell'espressione, come nella retorica classica, facilmente sostituibile con una formulazione letterale). Se al contrario il movimento tropologico è essenzialmente catacrestico, esso sarà costitutivo, e il momento della decisione non troverà il proprio fondamento in qualcosa di diverso, di esterno.

Come affermato già da Kierkegaard - citato da Derrida -: “il momento della decisione è il momento della follia”. E vorrei aggiungere (cosa che Derrida non farebbe): questo è il momento del soggetto prima della soggettivazione. Questo punto è cruciale perché ci mostra la distinzione basilare su cui a mio avviso è fondata ogni analisi politica, e anche sociale. Se concepiamo la decisione nei termini appena presentati, ogni decisione è divisa all'interno: è da un lato questa decisione (un preciso contenuto ontico) ma è dall'altro una decisione (ha la funzione ontologica di produrre una certa chiusura di ciò che è strutturalmente aperto).

Il punto cruciale è che il contenuto ontico non può essere derivato dalla funzione ontologica, e per questo il primo sarà solo un'incarnazione transitoria della seconda. La pienezza della società è un oggetto impossibile che successivi contenuti contingenti tentano di impersonare per mezzo di spostamenti catacresfici. Ecco che cosa significa egemonia.

Qui si cela anche l'origine di tutta la libertà che può esistere all'interno di una società: nessun tipo di libertà sarebbe possibile se la 'pienezza' della società avesse raggiunto la sua 'vera' forma ontica - la buona società in Platone - e il movimento tropologico fosse sostituito da una letteralità completamente dispiegata³⁹. E il momento di introdurre una breve nota sull'etica. Mi sono confrontato più volte con questa o quella versione del problema: se l'egemonia implica una decisione presa su un terreno radicalmente contingente, su quali basi decidere in una maniera o in un'altra? Žižek per esempio osserva: “il concetto di egemonia di Laclau descrive il meccanismo universale del 'cemento' ideologico che tiene insieme qualsiasi corpo sociale, si tratta di un concetto che riesce ad analizzare tutti gli ordini sociopolitici possibili, dal fascismo alla democrazia liberale; ciononostante Laclau sposa la causa di una determinata opzione politica, la democrazia radicale”⁴⁰.

Non penso si tratti di un'obiezione valida. E fondata su una stretta distinzione tra il descrittivo e il normativo che a ben vedere deriva dalla separazione kantiana tra ragion pura e ragion pratica. Ma questa è esattamente una delle distinzioni che dovrebbe essere erosa: non c'è distinzione così rigida tra fatto e valore.

Un'attività pratica orientata-al-valore si confronterà con problemi, mezzi, resistenze, e così via, che costruirà discorsivamente come 'fatti' - fatti che comunque possono emergere nella loro fattualità solo all'interno di quest'attività. Una teoria dell'egemonia non è, in tal senso, una descrizione neutrale di ciò che sta accadendo nel mondo, ma una descrizione la cui stessa condizione di possibilità è un elemento normativo che governa, sin dall'inizio, qualsiasi comprensione dei 'fatti' come fatti che possono accadere.

Ciò detto, rimane il problema di come queste due dimensioni, che non possono essere del tutto separate, possano effettivamente articolarsi tra loro. Prendiamo Marx e il postulato di una società in cui il libero

sviluppo di ciascuno sia la condizione per il libero sviluppo di tutti. Si tratta di un postulato etico oppure di un'affermazione descrittiva? È chiaro che è entrambe le cose: da un lato, una descrizione del movimento finale e necessario della storia e, dall'altro, un obiettivo che tutti siamo chiamati a riconoscere. Se la libertà è concepita come autodeterminazione, la distinzione stessa tra libertà e necessità collassa.

Il legame tra i due aspetti è così stretto che diventa difficile parlare di articolazione. Per questa ragione non è corretto presentare il marxismo classico come una scienza puramente descrittiva, alleggerita da ogni impegno etico. Ciò che esso non possiede è un argomento, un'intelaiatura etica separata, poiché il processo oggettivo si riconosce già come dimensione normativa. E solo successivamente, quando la fede nelle leggi necessarie dello sviluppo storico sarà messa in discussione, che verrà sperimentato il bisogno di un fondamento etico del socialismo - il che condurrà di nuovo a un dualismo kantiano, come accadrà a Bernstein e al marxismo austriaco. 83 Che dire, allora, dell'egemonia? Un approccio egemonico può accettare tranquillamente che il momento etico rappresenti il momento dell'universalità della comunità, il momento in cui, al di là di ogni particolarismo, l'universale prende la parola.

L'altra faccia della medaglia è che comunque la società consiste solo di particolarità, e in tal senso l'universalità dovrà essere incarnata da qualcosa che è del tutto incommensurabile con essa. Il punto è cruciale: non c'è transizione logica da un momento etico inevitabile, in cui la pienezza della società manifesta se stessa come un simbolo vuoto, a un qualche particolare ordine normativo. Vi è un investimento etico in ordini normativi particolari, ma non esiste alcun ordine normativo che sia, in sé e per sé, etico.

Dunque il vero problema di un'etica contemporanea non è l'antiquato dibattito sull'articolazione tra descrittivo e normativo, ma il problema assai più importante della relazione tra l'etico (come momento di follia in cui la pienezza della società mostra se stessa come impossibile e necessaria) e i complessi descrittivi/normativi che sono la materia ontica prima incarnante, in maniera passeggera, l'universalità - una pienezza elusiva. Da questo punto di vista, l'egemonia è semplicemente il nome di questa relazione instabile tra l'etico e il normativo, il nostro

modo di affrontare quest'infinito processo di investimenti che trae dignità dal suo fallimento.

L'oggetto che è stato investito è essenzialmente un oggetto etico. Direi di più: è l'unico oggetto etico. (Penso qui a Emmanuel Lévinas, che si è spinto lungo questa distinzione tra l'etico e il normativo, differenziando tra etica e moralità. Lévinas non resiste però alla tentazione di dare un qualche tipo di contenuto all'etica, il che diminuisce considerevolmente il radicalismo della sua innegabile rottura.) Così, per tornare al problema iniziale, vorrei mostrare che l'egemonia è un approccio teorico che poggia sulla decisione essenzialmente etica di accettare, come orizzonte di ogni intelligibilità, l'incommensurabilità tra l'etico e il normativo (che include anche il descrittivo). E questa incommensurabilità che sta all'origine della disparità tra i discorsi, come un momento di investimento che non è dettato dalla natura del proprio oggetto e che, di riflesso, ridefinisce i termini della relazione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere (tra ontologia ed etica): l'ontologia è da cima a fondo etica, nella misura in cui ogni descrizione dipende dalla presenza (attraverso la sua assenza) di una pienezza che, pur essendo la condizione di ogni descrizione, rende impossibile ogni descrizione pura.

Ma se, con queste considerazioni, abbiamo spostato i termini del dibattito dalla distinzione normativo/descrittivo ad una fondata sulla incommensurabilità tra l'ordine etico e quello normativo, abbiamo detto assai poco sul modo in cui questa incommensurabilità è negoziata. Cominciamo dunque a parlare di politica.

Politica e negoziazione dell'universalità

Se il momento etico è il momento di un investimento radicale (nel senso che nessuna tra le caratteristiche dell'oggetto che subisce l'investimento predetermina quale oggetto dovrebbe essere privilegiato rispetto ad altri), ne seguono due importanti conclusioni. Primo, solo quell'aspetto di una decisione che non è predeterminato da una cornice normativa esistente è, propriamente parlando, etico. Secondo, ogni ordine normativo non è nient'altro che la forma sedimentata di un evento etico iniziale. Questo spiega perché rifiuto quei due approcci

polarmente opposti - che tendono a universalizzare le condizioni di una decisione.

Il primo consiste di diverse varianti di un'etica universalistica, impegnate a reintrodurre qualche contenuto normativo nel momento etico e a subordinare la decisione a tale contenuto, per quanto minimo possa essere (Rawls, Habermas, ecc.).

Il secondo è il decisionismo puro, l'idea della decisione come un fiat originario che, non possedendo alcun limite aprioristico, è immaginato come del tutto illimitato.

Ma quali possono essere dei limiti non aprioristici? L'insieme delle pratiche sedimentate che costituiscono la cornice normativa di una certa società. Questa cornice può sperimentare profondi spostamenti che richiedono drastiche ricomposizioni, ma non scompaiono mai al punto tale da richiedere un atto di totale rifondazione. Non c'è spazio per alcun Licurgo dell'ordine sociale.

Questo ci conduce ad alcune considerazioni. Primo, se l'investimento etico radicale per un verso somiglia a una decisione assoluta, dall'altro deve essere accettato collettivamente. Da questo punto di vista esso opera come una superficie di iscrizione per qualcosa che gli è esterno - opera come un principio di articolazione.

Per fare soltanto un esempio: Antonio Conselheiro era un predicatore millenarista che ha vagato per anni e anni per il sertão brasiliano, alla fine del XIX secolo, senza raggruppare molti seguaci. Ogni cosa cambiò col passaggio dall'Impero alla Repubblica, e ancor più coi cambiamenti amministrativi ed economici che questo passaggio comportò trasformazioni che, in varia maniera, sconvolsero la vita tradizionale nelle aree rurali. Un giorno Conselheiro giunse in un villaggio che protestava contro l'esattore delle tasse, dove pronunciò le parole che poi divennero la chiave di equivalenza del suo discorso profetico: 'la Repubblica è l'Anticristo'.

Da allora il suo discorso fornì progressivamente una superficie di iscrizione per tutte le forme di malcontento nelle aree rurali, dando avvio a una ribellione di massa che richiese diversi anni per essere debellata. Assistiamo qui all'articolazione tra le due dimensioni menzionate sopra: (1) la trasformazione dei significanti 'Bene' e 'Male' nell'opposizione Impero/Repubblica non è predeterminata da nulla che abbia a che fare con le due coppie di categorie - si tratta di una

equivalenza contingente e, in tal senso, di una decisione radicale. La gente, il popolo, finì con l'accettarlo poiché era il solo discorso che si facesse carico delle loro sventure. (2)

Se tale discorso avesse però cozzato con delle credenze incrollabili, irremovibili, delle masse rurali, non avrebbe avuto una simile efficacia. Questo è il motivo per cui mi distanzio dal 'decisionismo': il soggetto che prende una decisione è solo parzialmente un soggetto; è anche lo sfondo di pratiche sedimentate che organizzano una cornice normativa in grado di operare come limite all'orizzonte delle opzioni. Ma se questo sfondo persiste contaminando il momento della decisione, potrei anche dire che la decisione persiste nella sovversione dello sfondo.

Questo significa che la costruzione di uno sfondo normativo comunitario (cioè un'operazione politica e non meramente etica) si verifica per mezzo della limitazione dell'etico ad opera del normativo e della sovversione del normativo da parte dell'etico. Non si tratta forse di un altro modo di dire 'egemonia'? Dunque il termine 'iscrizione' indica un investimento che non è basato su una razionalità che lo preceda. L'investimento è costitutivo. Ma non potremmo forse dire che il movimento opposto, un investimento che è sempre e già contaminato dalla particolarità normativa, stia in effetti operando sin dall'inizio? Infatti, ciò che deve essere investito, per avere una reale efficacia storica, deve sì sovvertire l'oggetto dell'investimento ma ha anche bisogno di quest'ultimo affinché il processo di sovversione abbia luogo. Vorrei fare un altro esempio storico per chiarire meglio il punto: la costituzione della volontà storica in Sorel, attraverso il mito dello 'sciopero generale'⁴¹.

Questo mito ha tutte le caratteristiche di un principio etico: per funzionare come un vero e proprio mito, dev'essere un oggetto privo di qualsiasi determinazione particolare - un significante vuoto. Ma per essere vuoto, deve significare il vuoto in quanto tale; deve somigliare a un corpo che può mostrarsi nudo solo per l'effettiva assenza di vestiti⁴².

Assumiamo di partecipare a una dimostrazione per scopi particolari, a uno sciopero per l'aumento dei salari, o all'occupazione di una fabbrica per ottenere un miglioramento delle condizioni di lavoro. Tutte queste domande si possono considerare rivolte a scopi particolari che, una volta raggiunti, decreteranno la fine del movimento. Ma si possono

vedere anche in una luce diversa: ciò che le domande mirano realmente a raggiungere non sono i loro scopi concretamente specifici. Questi ultimi sono semmai occasioni contingenti per realizzare (in maniera parziale) qualcosa che li trascende completamente: la pienezza della società come un oggetto impossibile che - attraverso la sua stessa impossibilità - diventa appunto un oggetto etico.

La dimensione etica è ciò che persiste così in una catena di eventi successivi, nella misura in cui questi ultimi sono visti come qualcosa di spaccato in due, di separato dalla propria particolarità sin dall'inizio. Solo se vivo un'azione come se incarnasse una pienezza impossibile che la trascende, l'investimento diventa un investimento etico; e solo se la materialità dell'investimento non è completamente assorbita dall'atto dell'investimento come tale - se la distanza tra l'ontico e l'ontologico, tra l'investire (l'etico) e ciò in cui uno investe (l'ordine normativo) non è mai colmata - possiamo avere egemonia e politica (e, vorrei aggiungere, etica)⁴³.

Ricapitoliamo le conclusioni principali cui siamo giunti:

1. La sostanza etica della comunità - il momento della sua totalizzazione o universalizzazione - rappresenta un oggetto che è simultaneamente impossibile e necessario. In quanto impossibile, è incommensurabile con un qualsiasi ordine normativo; in quanto necessario, deve avere accesso al campo della rappresentazione, cosa che è possibile solo se la sostanza etica è investita in qualche forma di ordine normativo.

2. Questo investimento, non mostrando alcuna connessione più profonda tra ciò che è investito e le norme sociali che subiscono l'investimento, dipende dalla categoria centrale di decisione, intesa come un atto di articolazione non fondato su un principio a priori esterno alla decisione stessa.

3. Siccome il soggetto costituito attraverso tale decisione non è un soggetto puro, ma sempre il risultato parziale di pratiche sedimentate, la sua decisione non sarà mai ex nihilo ma uno spostamento - all'interno delle norme sociali esistenti - dell'oggetto impossibile dell'investimento etico (i modi alternativi di nominarlo).

4. Ogni decisione è internamente spaccata: in quanto richiesta da una situazione dislocata è una decisione; ma è anche questa decisione, questo particolare contenuto ontico. Si tratta della distinzione tra

ordinare e ordine, tra cambiare e cambiamento, tra ontologico e ontico — opposizioni che sono articolate solo in maniera contingente tramite l'investimento del primo dei termini sul secondo. Questo investimento è la pietra angolare dell'operazione chiamata 'egemonia', che ha al suo interno, come abbiamo visto, una componente etica. La descrizione dei fatti della vita sociale e degli ordini normativi su cui questi fatti sono basati, operazione compatibile con quella egemonica, si differenzia da quegli approcci che identificano l'etico con un forte cuore normativo, e da quelli che postulano un totale decisionismo.

5. Dunque la domanda: 'Se la decisione è contingente, quali sono le basi per scegliere questa opzione piuttosto che un'altra?', non è poi così rilevante. Se le decisioni sono spostamenti contingenti all'interno degli ordini comunitari contestuali, possono apparire verosimili al popolo e alle persone che vivono all'interno di questi ordini, ma non a qualcuno immaginato come una mente pura esterna a ogni ordine. Questa radicale contestualizzazione dell'ordine normativo/descrittivo è comunque possibile solo per la radicale decontestualizzazione introdotta dal momento etico.

Vorrei ora aggiungere un corollario alle mie analisi che sarà cruciale per l'argomento che intendo presentare nella seconda fase di questo scambio. Se il momento etico è essenzialmente collegato alla presenza di simboli vuoti nella comunità, la comunità richiede la produzione costante di quei simboli affinché sia possibile una vita etica. Se la comunità, oltretutto, dev'essere una comunità democratica, ogni cosa ruota attorno alla possibilità di tenere sempre aperto e in definitiva indecidibile il momento di articolazione tra la particolarità dell'ordine normativo e l'universalità del momento etico.

Ogni forma di totale assorbimento di quest'ultimo da parte del primo può soltanto condurre o all'unificazione totalitaria della comunità o alla sua implosione per mezzo di una proliferazione di identità puramente particolaristiche. (Questa è, spesso, la versione atomistica del sogno totalitario. Il legame segreto tra entrambe le alternative è spesso fornito dalla difesa di fondamentalismi religiosi o etnici nei termini del diritto alla diversità culturale.)

L'unica società democratica è quella che mostra permanentemente la contingenza delle sue stesse fondazioni, cioè che mantiene

costantemente aperto il gap esistente tra il momento etico e l'ordine normativo.

Dal mio punto di vista è questo il problema principale con cui ci dobbiamo confrontare alla fine del secolo: qual è il destino dell'universale nelle nostre società? La proliferazione di particolarismi o del loro rovescio: l'unificazione autoritaria - è l'unica alternativa in un mondo in cui i sogni di un'emancipazione umana globale sono rapidamente svaniti? Oppure possiamo pensare di rilanciare nuovi progetti emancipatori compatibili con la complessa molteplicità delle differenze che danno forma al tessuto delle società odierne? E su queste domande che verterà il mio prossimo intervento in questa discussione.

Note

1 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844), in *Id.*, *Opere Scelte*, voi. Ili, Roma 1976, p. 207.

2 *Ivi*, p. 200.

3 N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, Milano 1976, p. 27.

4 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino 2007, Q. n. 12, "Gli intellettuali sono un gruppo sociale", nota n. 1599.0, p. 1.

5 *Ivi*, Q. 6, § "Concetto di Stato".

6 *Ivi*, Q. 6, § "Passato e presente. Politica e arte militare".

7 *Ivi*, Q. 8, § "Nozioni enciclopediche e argomenti di cultura: statolatria".

8 L'analisi formale e l'astrazione sono essenziali per lo studio di processi storici concreti, non solo perché la costruzione teorica dell'oggetto è richiesta da ogni pratica intellettuale degna di questo nome, ma anche perché la realtà sociale stessa genera astrazioni ordinate secondo i propri principi di funzionalità. Marx, ad esempio, mostrò come le leggi formali e astratte di produzione delle merci siano al centro del funzionamento reale delle società capitalistiche. Ugualmente, quando proviamo a spiegare la strutturazione del campo politico attraverso categorie quali la 'logica equivalenziale', la 'logica della differenza' e la 'produzione di significanti vuoti', stiamo tentando di costruire un orizzonte teorico le cui astrazioni non siano semplicemente analitiche ma astrazioni effettive da cui dipenderà la costituzione di identità e articolazioni politiche. Ciò, chiaramente, non è comprensibile nell'ottica dell'empirismo oggi diffuso nelle scienze sociali, che confonde l'analisi concettuale con quella fattuale e con le descrizioni giornalistiche. Per questa interpretazione erronea (insieme a tante altre) cfr. A.M. Smith, Laclau and Mouffe. *The Radical Democratic Imaginary*, London-New York 1998.

9 Cfr. E. Laclau, *Power and Representation*, in *Id.*, *Emancipation(s)*, London-New York 1996, pp. 84-104.

10 Cfr. E. Laclau, *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, in *Id.*, *Emancipations*), pp. 34-46.

11 S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica* (2000), Milano 2003, p. 127.

12 *Ivi*, p. 219.

13 *Ivi*, p. 220.

14 A. White, *Absolute Knowledge. Hegel and the Problem of Metaphysics*, Athens Oh.-London 1983, p. 51.

15 Dietro questo problema si cela, naturalmente, quello di capire se la filosofia hegeliana debba essere concepita come una dottrina metafisicoteologica oppure come un'ontologia trascendentale. Sul problema, cfr. White, *Absolute Knowledge*, cit., (passim), e K. Hartmann, *Hegel. A Non-Metaphysical View*, in *Hegel. A Collection of Critical Essays*, a cura di A. MacIntyre, Garden City 1972.

16 G.W.F. Hegel, *La scienza della Logica*, in *Id.*, *Enciclopedia delle scienze filosofiche (1830-1845)*, ed. it. a cura di V. Verrà, Torino 1981.

17 Per una discussione chiara e rigorosa dei vari aspetti del problema, cfr. Y. Stavrakakis, *Lacan and the Political*, London 1999.

18 J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso* (1993), Milano 1996, p. 148.

19 Hegel, *La scienza della Logica*, cit., § 74 p. 241.

20 P. de Man, *Pascal's Allegory of Persuasion*, in *Aesthetic Ideology*, a cura di A. Warminski, Minneapolis-London 1996, pp. 51-69.

21 *Ivi*, p. 59.

22 B. Fink, *The Lacanian Subject*, Princeton N J. 1995, p. 22.

23 *Ivi*, p. 22.

24 Questa tendenza è presente in molte letture di Gramsci.

25 Bisogna ammettere che la posizione di Lacan su questo problema è piuttosto ambivalente e oscillante.

26 Il punto è stato sostenuto da Jason Glynos in un saggio inedito, *Of Signifiers, Signifieds and Reminders of Particularity: from Signifying Dissemination to Real Fixity*, presentato nel seminario "Ideology and Discourse Analysis" presso l'Università dell'Essex, il 23 febbraio 1998.

27 E. Laclau, *Subject of Politics. Politics of the Subject*, in *Id.*, *Emancipations*), cit., pp. 47-65.

28 Zizek, *Il soggetto scabroso*, cit., cap. 6.

29 Ibid.

30 Ivi, p. 1.

31 Ivi, p. 2.

32 Cfr. la sistematizzazione delle 'infrastrutture' di Derrida presentata da Rodolphe Gasché in *The Train of the Minor. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge Mass.-London 1986, seconda parte.

33 Fink, *The Lacanian Subject*, cit., pp. 30-31.

34 Vorrei precisare meglio. Il lavoro di Zizek sui testi hegeliani è sempre perspicace e va tenuto in considerazione. Come ho già detto, il mio disaccordo sta solo nel fatto che egli trascura completamente il 'panlogismo' di Hegel, che limita di fatto la portata degli spostamenti retorici evidenziati da Zizek.

35 Cfr. Gasché, *The Train of the Mirror*, cit.

36 Cfr. E. Laclau, *Discourse*, in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, a cura di R.A. Goodin e Ph. Pettit, Oxford 1993, pp. 431-437.

37 S. Zizek, *La société nexiste pas*, in "L'Ane, magazine du Champ Freudien", 17 (Winter 1986), p. 33.

38 E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London New York 1990, pp. 60-68. 39 E proprio perché apprezzo le potenzialità dell'idea di 'performance parodistiche' per una teoria dell'egemonia che trovo poi stupefacenti alcune domande di Butler: "Se la differenza sessuale è 'reale' nel senso lacaniano, significa forse che non ha un ruolo nella lotta egemonica?". È proprio perché la differenza sessuale è reale e non simbolica, è proprio perché non va connessa a uno schema a priori di posizioni simboliche, che si apre la strada per quelle variazioni storiche di cui parla Butler e diventa possibile un gioco egemonico. Lo stesso vale anche per altre questioni: "Una logica che porta invariabilmente all'aporia, non crea forse una specie di stasi che si oppone a ogni progetto egemonico?". Se non ci fossero aporie, non ci sarebbe possibilità di egemonia, poiché si imporrebbe una logica necessaria, e indiscutibile, ostile alle variazioni egemoniche. Ritroviamo qui lo stesso rapporto di reciproca sovversione di necessità e impossibilità cui ho fatto cenno sin dall'inizio.

40 Zizek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 215.

41 Ho elaborato questa analisi di Sorel in vari saggi. Cfr. specialmente *The Death and Resurrection of the Theory of ideology*, in "Journal of Political Ideologies", 1.3 (1996), pp. 201-220; e *The politics of Rhetoric*, saggio presentato alla conferenza su "Culture and Materiality", tenuta all'Università della California, Davis 23-25 aprile 1998.

42 In storia dell'arte si pensi alla differenza tra un corpo nudo (un corpo rappresentato così com'è, senza riferimento ad abiti, come nella scultura antica) e un corpo denudato (dove l'assenza dei vestiti è viceversa visibile, come nella pittura settentrionale del tardo Medioevo e del primo Rinascimento).

43 Lo stesso argomento sviluppato a proposito di Sorel potrebbe essere ripreso a proposito della dialettica tra rappresentabile/non-rappresentabile nel discorso mistico. Cfr. E. Laclau, *On the names of God*, in *The Eight Technologies of Otherness*, a cura di S. Golding, London 1997, pp. 253-264.

Lotta di classe o post-modernismo? Sì, grazie!

di Slavoj Žižek

La realizzazione del mondo come mercato globale, il dominio compatto dei grandi conglomerati finanziari, ecc., tutto ciò è una realtà incontestabile e conforme, in linea di principio, con l'analisi di Marx. C'è una questione: qual è il posto della politica in tutto ciò? Quale tipo di politica è seriamente eterogenea rispetto alle richieste del capitale? questa è la domanda che oggi si impone.

Alain Badiou¹

In un noto sketch dei fratelli Marx, Groucho risponde alla tradizionale domanda “Tè o caffè?” con un “Sì, grazie” - un rifiuto di scegliere. L'idea fondamentale, implicitamente contenuta in questo saggio, è che si potrebbe rispondere nello stesso modo alla falsa alternativa che l'attuale teoria critica sembra imporci: 'lotta di classe' (il problema, passato di moda, dell'antagonismo di classe, della produzione di merci) o 'post-modernismo' (il nuovo mondo delle identità multiple delocalizzate, della contingenza radicale, di una ludica e irriducibile pluralità di conflitti). Qui, vorrei salvare capra e cavoli: ma come?

Per iniziare, vorrei sottolineare la mia vicinanza a entrambi i miei compagni di strada: tanto nel lavoro di Judith Butler quanto in quello di Ernesto Laclau si ritrova una nozione centrale (o, piuttosto, due aspetti della stessa nozione) che condivido pienamente. La nozione è quella della fondamentale riflessività del desiderio umano² e, poi, la nozione (strettamente legata alla prima, sebbene sviluppata successivamente) di 'attaccamenti appassionati', cioè di fissazioni traumatiche che sono imprescindibili e, allo stesso tempo, inammissibili - per rimanere operative, devono essere represses -; in Laclau, questa è, di certo, la nozione di antagonismo come essenzialmente differente dalla logica della differenza simbolico/strutturale, e la successiva nozione di

conflitto egemonico per colmare il posto vuoto dell'universalità come necessaria/impossibile.

In entrambi i casi stiamo quindi trattando con un termine (“universalità”, “attaccamento appassionato”) che è allo stesso tempo impossibile e necessario, ripudiato e imprescindibile. In cosa consiste, allora, la differenza fra me e loro due?

Definirla è ben più difficile di quanto possa sembrare: ogni tentativo diretto di formularla, attraverso un confronto tra le nostre rispettive posizioni, manca in qualche modo il bersaglio³. Nel mio ultimo libro⁴, mi sono misurato più nel dettaglio con la 'mappatura cognitiva' utile a tracciare queste differenze; così, per evitare ripetizioni, il presente saggio è stato concepito come un supplemento a quel libro, mettendo a fuoco un tema specifico: l'universalità, la storicità e il Reale.

Un'altra nota introduttiva: è probabile che mi si dica che, nel mio dialogo con Butler e Laclau, io non elaboro argomenti contro la loro posizione, ma contro una versione popolare e annacquata delle loro idee, alla quale essi stessi si opporrebbero. In tal caso mi dichiaro colpevole in anticipo, mettendo però in evidenza due punti: per prima cosa il mio dialogo con loro riposa su presupposti condivisi probabilmente in misura maggiore di quanto creda - sicché le mie osservazioni critiche vanno viste come un disperato tentativo di chiarire la mia posizione. In secondo luogo, il mio scopo - e, ne sono sicuro, lo scopo di ognuno di noi tre - non è quello di segnare narcisisticamente punti a danno dell'altro, ma - per rischiare un'espressione di vecchia foggia - di combattere per la cosa stessa che è in gioco, ovvero l'(im)possibilità, oggi, di un pensiero e di una pratica politica radicale.

I.

Vorrei prendere le mosse dal concetto di egemonia di Laclau, che fornisce una matrice esemplare del rapporto tra l'universalità, la contingenza storica e il limite di un Reale impossibile - teniamo sempre bene a mente che si tratta di un concetto preciso ma spesso frainteso (o ridotto a una vaga genericità proto-gramsciana) da coloro che ne parlano. La chiave del concetto di egemonia si trova nel nesso contingente tra le differenze intra-sociali (elementi interni allo spazio

sociale) e il limite che separa la società stessa dalla non-società (caos, decadenza totale, dissoluzione di tutti i legami sociali) - il limite fra il sociale e la sua exteriorità, il non-sociale, può auto-articolarsi solo sotto forma di differenza tra gli elementi dello spazio sociale. In altri termini, l'antagonismo radicale può trovare rappresentazione soltanto in maniera distorta, attraverso le particolari differenze interne al sistema⁵.

La posizione di Laclau a riguardo è che le differenze esterne sono già sempre anche interne e, inoltre, che il legame tra le due è in ultima istanza contingente, è il risultato di una lotta politica per l'egemonia, e non è iscritto nello stesso essere sociale di coloro che agiscono. Nella storia del marxismo, la tensione che definisce il concetto di egemonia trova il miglior esempio nell'oscillazione tra la logica radicalmente rivoluzionaria dell'equivalenza (noi contro loro, progresso contro reazione, libertà contro tirannia, società contro decadenza), che doveva far ricorso a diversi gruppi contingenti per realizzare il compito universale di una trasformazione sociale globale (dalla classe operaia ai contadini colonizzati; vedi anche l'oscillazione di Sorel dal sindacalismo di sinistra al fascismo), e la riduzione 'revisionista' dell'agenda progressista a una serie di problemi sociali particolari da risolvere gradualmente, tramite compromessi.

Più in generale, siamo sospesi tra una visione corporea della società intesa come un corpo in cui ciascuna parte occupa il suo posto, e la visione radicalmente rivoluzionaria dell'antagonismo tra società e forze antisociali ("il popolo è diviso in amici e nemici del popolo") - come Laclau sottolinea, questi due estremi in definitiva coincidono: una visione puramente corporea deve espellere le forze che si oppongono alla sua idea organica del corpo sociale in una pura exteriorità (il complotto ebraico, ecc.), riaffermando così il radicale antagonismo tra il corpo sociale e la forza esterna della decadenza; mentre una pratica rivoluzionaria radicale deve contare su un elemento particolare (la classe) che incorpora l'universalità (dal proletariato marxista ai contadini di Pol Pot).

L'unica soluzione a tale impasse sembra consistere nell'accettarla come tale – nell'accettare che siamo condannati a un conflitto interminabile tra elementi particolari che prendono il posto di una totalità impossibile:

Se egemonia significa la rappresentazione, da parte di un particolare settore, di una totalità impossibile rispetto alla quale tale settore resta incommensurabile, allora è sufficiente che noi rendiamo lo spazio della sostituzione topologica completamente visibile, al fine di permettere alla logica egemonica di operare liberamente. Se la pienezza della società è irraggiungibile, i tentativi di raggiungerla falliranno necessariamente, sebbene possano esser capaci, nella ricerca di quest'oggetto impossibile, di risolvere una varietà di problemi parziali⁶.

E tuttavia, a partire dalla mia prospettiva, qui emergono parecchie questioni. Tale soluzione non implica la logica kantiana dell'approccio infinito alla pienezza impossibile, nel senso di un'idea regolativa? Non implica l'atteggiamento rassegnato del "nonostante sappiamo che falliremo, dobbiamo persistere nella nostra ricerca" di un attore che sa che il fine globale, in vista del quale lotta, è irrealizzabile, e che il suo ultimo sforzo sarà comunque vano; un attore che nondimeno accetta il bisogno di questo spettro globale come un'esca necessaria a dargli l'energia per impegnarsi nella risoluzione di problemi parziali? Inoltre (e questo è soltanto un ulteriore aspetto del medesimo problema), tale alternativa - l'alternativa fra il realizzare 'la pienezza della società' e il risolvere 'una varietà di problemi parziali' non è forse troppo limitata?

Non può essere data - almeno qui l'esistenza di una 'terza via', sebbene tale via non sia da intendersi nel senso fornito dai teorici della società del rischio? Cosa dire del cambiamento, davvero fondamentale, del principio strutturale della società, così come è accaduto con l'emergere dell'Invenzione democratica? Il passaggio dalla monarchia feudale alla democrazia capitalistica, malgrado non sia riuscita a raggiungere l'impossibile pienezza della società, ha certamente realizzato molto di più della semplice 'risoluzione di una varietà di problemi parziali'.

Una possibile replica potrebbe sostenere che la rottura radicale provocata dall'Invenzione democratica consiste proprio nel fatto che ciò che prima era considerato un ostacolo al 'normale' funzionamento del potere (il 'posto vuoto' del potere, la distanza tra questo posto e colui che di fatto esercita il potere, l'estrema indeterminazione del potere), diventa ora la sua condizione positiva: ciò che prima era avvertito come una minaccia (il conflitto tra più soggetti agenti per

occupare il posto del potere) diventa ora l'autentica condizione per il legittimo esercizio del potere.

Il carattere straordinario dell '"invenzione democratica' consiste allora nel fatto che - per dirla in termini hegeliani - la contingenza del potere, la distanza tra il potere in quanto posto e colui che occupa tale posto non è più soltanto 'in sé', ma diventa 'per sé', è un'esplicitazione riconosciuta 'in quanto tale', riflessa nella struttura stessa del potere⁷.

Ciò significa che - ponendola nei ben noti termini di Derrida - la condizione di impossibilità dell'esercizio del potere diventa la sua stessa condizione di possibilità: se proprio il fallimento estremo della comunicazione è ciò che ci costringe a parlare di continuo (qualora noi potessimo dire facilmente ciò che vogliamo dire, smetteremmo presto di parlare e staremmo zitti per sempre), allo stesso modo l'estrema incertezza e precarietà del potere è l'unica garanzia di avere a che fare con un legittimo potere democratico.

La prima cosa da aggiungere a questo punto, però, è che abbiamo qui a che fare con una serie di rotture: prendendo in considerazione solo la storia della modernità, si potrebbe distinguere tra la rottura della 'prima modernità' ('invenzione democratica': la Rivoluzione francese, l'introduzione delle nozioni di sovranità del popolo, di democrazia, di diritti umani...) e la rottura di quella che Beck, Giddens e altri chiamano 'seconda modernità' (la completa riflessivizzazione della società)⁸.

E ancora, non è forse già la 'prima modernità' caratterizzata da una tensione interna fra la 'democrazia del popolo' (popolo-come-uno, volontà generale) con il suo esito potenzialmente 'totalitario', e la nozione liberale di libertà individuale, che riduce lo Stato a 'sentinella notturna' della società civile?

Dunque, il punto è che, ancora una volta, abbiamo a che fare con quella moltitudine di configurazioni propria della società democratica, e tali configurazioni formano una sorta di 'universale concreto' hegeliano sarebbe a dire, noi non entriamo semplicemente in rapporto con diverse sottospecie del genere democrazia, ma con una serie di rotture che incidono sulla nozione propriamente universale di democrazia. Tali sottospecie (la prima democrazia liberale di Locke, la democrazia 'totalitaria'...) in una certa misura spiegano ('presuppongono', sono generate da) la tensione ineliminabile propria della nozione stessa di democrazia politica.

E ancora, tale tensione non è semplicemente interna/essenziale alla nozione di democrazia, ma da come la democrazia si pone in rapporto al suo Altro: non soltanto il suo Altro politico - la non-democrazia nei suoi vari sembianti - ma innanzitutto ciò che la definizione propria di democrazia politica tende a escludere come 'non-politico' (vita privata ed economia nel liberalismo classico, ecc.). Se approvo pienamente la ben nota tesi secondo cui il gesto di disegnare una linea netta di distinzione tra il politico e il nonpolitico, di definire 'a-politici' alcuni domini (economia, intimità individuale, arte...), è un gesto politico par excellence, sono allo stesso tempo tentato di spingermi oltre.

E se il gesto politico par excellence fosse esattamente, nella sua massima purezza, il gesto di separare il politico dal non-politico, di escludere alcuni domini dal politico?

II.

Diamo, dunque, uno sguardo più attento al percorso teoretico di Laclau che va dall'essentialismo marxista (il proletariato come classe universale la cui missione rivoluzionaria è inscritta nel suo essere propriamente sociale e, dunque, visibile attraverso un'analisi scientifica 'oggettiva') alla ricognizione 'post-moderna' del legame contingente, tropologico, metaforico-metonymico tra un attore sociale e il suo 'compito'. Una volta riconosciuta tale contingenza, si deve ammettere che non c'è correlazione diretta o 'naturale' tra la posizione sociale di un attore e i suoi compiti nella lotta politica; non esiste norma di sviluppo in base alla quale misurare le eccezioni - ad esempio, a fronte della debole soggettività politica della borghesia russa intorno al 1900, la classe operaia dovette compiere essa stessa la rivoluzione borghese-democratica⁹...

La mia prima osservazione a tale proposito è che, sebbene questo tradizionale iter della Sinistra postmoderna, il passaggio dal marxismo 'essentialista' - con il proletariato come unico soggetto storico - dal primato della lotta di classe (economica), e via dicendo, alla pluralità irriducibile di conflitti del post-moderno, descriva indubbiamente un processo storico attuale, i suoi assertori, di regola, trascurano la rassegnazione che rischia di derivarne - l'ammissione del capitalismo

come unica alternativa, la rinuncia a ogni tentativo di superare l'esistente regime capitalistico liberale¹⁰.

Tale punto è già stato accuratamente esposto nella brillante osservazione di Wendy Brown, secondo cui “il guadagno dell'attuale politica americana dell'identità sembrerebbe risolversi tutto in una certa rinaturalizzazione del capitalismo”¹¹.

La questione cruciale diviene allora: [mi chiedo] fino a che punto la critica del capitalismo sia impedita dall'attuale configurazione della politica di opposizione, e non semplicemente dalla 'perdita dell'alternativa socialista' o dal palese 'trionfo del capitalismo' nell'ordinamento globale. In contrasto con la critica marxista di una totalità sociale, e con la visione marxista di una trasformazione totale, fino a che punto le identità politiche esigono uno standard intrinseco alla società esistente per dar voce alle loro richieste, uno standard che non soltanto protegga il capitalismo dalla critica, ma che sostenga l'invisibilità e l'indistinzione di classe - in maniera non congiunturale, bensì strutturale (non epidemico ma endemico)? Possiamo aver scoperto casualmente il motivo per cui la classe è sempre nominata ma di rado teorizzata o sviluppata nel mantra multiculturalista, 'razza, classe, genere, sessualità'?¹²

Si può descrivere in termini assai precisi questa riduzione della classe ad entità “nominata ma di rado teorizzata”: uno fra i maggiori e più consolidati risultati del cosiddetto 'marxismo occidentale', formulato per la prima volta dal giovane Lukàcs, è che la struttura classe-e-merce del capitalismo non rappresenta solo un fenomeno limitato al 'campo' particolare dell'economia. Essa rappresenta il principio strutturale che sovradetermina la totalità sociale, dalla politica all'arte, alla religione. Tale dimensione globale del capitalismo viene sospesa nelle odierne politiche multiculturaliste e progressiste: qui l'“anti-capitalismo” viene ridotto a chiedersi come il capitalismo di oggi sviluppi al proprio interno forme di oppressione a carattere sessista/razzista, e così via. Marx sosteneva che, all'interno serie produzione-distribuzione-scambio-consumo, il termine “produzione” era iscritto due volte: era uno dei termini della serie e, al tempo stesso, era il principio strutturale dell'intera serie. Nella produzione intesa come uno dei termini della serie la produzione (intesa come principio strutturale) “ritrova se stessa in una determinazione oppositiva”¹³,

come Marx affermò usando un lessico hegeliano. E lo stesso vale per la serie politica post-moderna classe-genere-razza...: nella classe intesa come uno dei termini all'interno della serie dei conflitti, la classe come principio strutturale della totalità sociale “ritrova se stessa in una determinazione oppositiva”¹⁴.

Anche se la politica post-moderna promuove, in effetti, un tipo di 'politicizzazione dell'economia', tale politicizzazione non è forse simile al modo in cui i nostri supermercati - che fundamentalmente escludono dal loro campo di visibilità il processo di produzione effettivo (il modo in cui verdure e frutta sono raccolti e confezionati da lavoratori immigrati, le manipolazioni, genetiche e non, nelle fasi di produzione e trasporto, ecc.) - espongono tra gli scaffali dei beni in vendita, come 98 una sorta di surrogato, lo spettacolo della pseudo-produzione (carni preparate in bella vista nei settori alimentari, succhi di frutta direttamente spremuti davanti agli occhi del cliente, ecc.)?¹⁵

Un autentico atteggiamento di sinistra dovrebbe perciò richiedere ai politici post-moderni una nuova versione del vecchio quesito posto da Freud all'ebreo perplesso: “Perché dici si dovrebbe politicizzare l'economia quando in realtà si dovrebbe politicizzare l'economia?”¹⁶. Così, per quanto la politica post-moderna implichi una “ritirata teoretica di fronte al problema del dominio nel capitalismo”¹⁷, è qui, in questa sospensione muta dell'analisi di classe, che ci si imbatte in un caso esemplare del meccanismo di spostamento ideologico.

Quando l'antagonismo di classe viene messo da parte, quando viene sospeso il suo ruolo chiave di struttura, “altri indicatori di differenze sociali possono caricarsi di una rilevanza fuori dal comune; in effetti possono farsi carico di tutto il peso della sofferenza prodotta dal capitalismo in aggiunta alla sofferenza scatenata dagli stigmi esplicitamente politicizzati”¹⁸.

In altre parole, questo spostamento rende conto della misura 'eccessiva' con cui il discorso della politica postmoderna dell'identità insiste sugli orrori del sessismo, del razzismo, e così via - un 'eccesso' che deriva dal fatto che questi altri '...ismi' devono farsi carico del surplus-di-investimento proveniente dalla lotta di classe, la cui estensione non viene riconosciuta¹⁹. Certamente la risposta 'post-modernista' sarebbe che io sto 'essenzializzando' il concetto di lotta di classe: è presente, nella società di oggi, una serie di conflitti politici

particolari (inerenti all'economico, ai diritti umani, all'ecologia, al razzismo, al sessismo, all'ambito religioso...), e nessuno di questi può rivendicare il diritto di porsi come il 'vero' conflitto, la chiave di tutti gli altri... Solitamente, il percorso stesso di Laclau (a partire dal suo primo punto di svolta, con *Politics and Ideology in Marxist Theory*, fino al suo classico, scritto con Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*) si presenta come il graduale processo di liberazione dalle “ultime riserve di essenzialismo”²⁰.

Nel primo testo - seguendo la tradizione classica del marxismo - l'economia (rapporti di produzione e leggi economiche) continua in qualche modo a mantenere il ruolo di 'punto di ancoraggio ontologico' per le varie e contingenti battaglie per l'egemonia (in maniera gramsciana, la lotta per l'egemonia è in ultima istanza la lotta tra due grandi classi per decidere quale delle due occuperà-egemonizzerà una serie di altri 'compiti storici' - liberazione nazionale, conflitto culturale, ecc.). È solo nel secondo libro che Laclau rinuncia definitivamente alla vecchia problematica marxista di infra- e sovrastruttura, ossia al fondarsi oggettivo del conflitto egemonico sovrastrutturale su una 'infrastruttura' economica - la stessa economia è già sempre 'politica', si rivela cioè un luogo discorsivo (uno dei luoghi) del conflitto politico, di potere e resistenza, “un campo penetrato dall'indecidibilità pre-ontologica di irrevocabili dilemmi e aporie”²¹.

Nel testo sull'Egemonia²² Laclau e Mouffe privilegiano nettamente la lotta politica per la democrazia - in altre parole accettano la tesi di Claude Lefort secondo cui il momento chiave della storia politica moderna sarebbe stato l'invenzione democratica' e tutte le altre battaglie sarebbero in definitiva solo delle 'applicazioni' del principio dell'invenzione democratica ad altri domini: razza (perché anche le altre razze non dovrebbero essere uguali?), sesso, religione, economia... In breve, quando abbiamo a che fare con una serie di lotte particolari, non c'è sempre una lotta che, sebbene appaia, nel suo articolarsi, come un elemento della serie, condiziona l'orizzonte della serie stessa?

Non è anch'essa una delle conseguenze della nozione di egemonia? Così, per quanto noi consideriamo la democrazia radicale e plurale come “la promessa che la democrazia plurale, e le battaglie per la libertà e l'uguaglianza che essa genera dovrebbero essere portate a fondo ed estese a tutte le sfere della società”²³, è possibile estenderla

semplicemente all'economia come ad un altro terreno? Quando Brown sottolinea che “se il marxismo ha avuto un qualche valore per la teoria politica, questo è consistito nell'insistenza con cui ha affermato che il problema della libertà è celato nei rapporti sociali dichiarati implicitamente 'impolitici' - cioè naturalizzati - dal discorso liberale”²⁴, sarebbe sin troppo facile replicare che le politiche post-moderne, di certo, condividono il bisogno di denaturalizzare/ripoliticizzare l'economia, e che il loro punto di forza consiste in una spinta alla denaturalizzazione/ripoliticizzazione di una serie di altri domini (relazioni fra sessi, linguaggio, ecc.) lasciati da Marx in uno stato di 'nondecostruzione'. La politica post-moderna ha sicuramente il grande merito di 'ripoliticizzare' una serie di domini prima considerati 'apolitici' o 'privati'; ma resta nondimeno il fatto che ciò, in realtà, non ripoliticizza il capitalismo, in quanto il concetto e la forma del 'politico', entro cui tali politiche operano, sono fondate sulla 'depoliticizzazione' dell'economia.

Se vogliamo giocare il gioco post-moderno della pluralità di soggettivazioni politiche, un regola necessaria è che noi non poniamo un certo tipo di domande (per esempio, riguardo a come sovvertire il capitalismo, oppure riguardo al limite costitutivo della democrazia politica e/o dello Stato democratico...). Così, ancora una volta, a proposito dell'ovvia critica di Laclau - secondo cui il politico non è un dominio sociale specifico, ma piuttosto il teatro delle decisioni contingenti che fondano il sociale - io risponderei che l'emergenza postmoderna di nuove soggettività politiche certamente non raggiunge il livello radicale dell'atto propriamente politico.

Ciò che sono tentato di fare a questo punto è applicare la lezione di Hegel sull'universale concreto' alla 'democrazia radicale': il concetto di egemonia di Laclau è infatti prossimo al concetto hegeliano di 'universale concreto', in cui la differenza specifica si sovrappone alla differenza costitutiva del genere stesso. Lo stesso accade nell'egemonia di Laclau, in cui il gap antagonistico tra la società e il suo limite esterno, la non-società (dissoluzione dei legami sociali), viene ricondotto a una differenza strutturale intra-sociale. Ma cosa dire della famigerata 'riconciliazione' hegeliana tra universale e particolare, rifiutata da Laclau sulla base della distanza che sempre separa

l'universale vuoto/impossibile dal particolare contenuto contingente che lo egemonizza?25

Con uno sguardo più prossimo a Hegel, possiamo constatare che - per quanto ogni specie particolare di un genere non colmi perfettamente il suo genere universale - quando finalmente arriviamo a una specie particolare in grado di colmare il suo concetto, il concetto stesso di universale si trasforma in un altro concetto.

Non esiste forma storica di Stato che possa esaurire la nozione di Stato - la necessità del passaggio dialettico da Stato ("Spirito Oggettivo", storia) a religione ("Spirito Assoluto") implica il fatto che l'unico Stato esistente che effettivamente colma il suo concetto è la comunità religiosa - che, propriamente, non è più uno Stato. Ci si imbatte qui nel paradosso dialettico dell' 'universale concreto' in quanto storicità: nella relazione tra un genere e le sue specie, una tra queste specie sarà sempre l'elemento di negazione dello stesso tratto universale del genere. Nazioni diverse hanno diverse varianti di calcio: gli americani non hanno il gioco del calcio, perché "il baseball è il loro calcio".

Quest'esempio è analogo alla celebre affermazione di Hegel, secondo cui i popoli moderni non pregano al mattino, perché leggere il giornale è la loro preghiera del mattino. Allo stesso modo, nel processo di disintegrazione del socialismo, scrittori e altri gruppi intellettuali hanno agito in quanto parti politiche. Forse, nella storia del cinema, l'esempio migliore è la relazione tra film western e saghe spaziali: oggi non abbiamo dei western in senso stretto, perché la saga spaziale ha preso il loro posto, cioè le saghe spaziali sono i film western di oggi. Così, nella classificazione del genere western, dovremmo aggiungere alle specie standard la saga spaziale come non-western di oggi che sta per il western.

E essenziale, qui, l'intersezione tra generi differenti, la parziale sovrapposizione di due universali: il western e la saga spaziale non sono soltanto due generi differenti, ma si intersecano — ovvero, in una certa epoca, l'epopea spaziale diventa una specie del western (o il western viene 'superato' nella saga spaziale)... Allo stesso modo, la 'donna' diventa una delle specie dell'uomo, l'heideggeriana Daseinanalyse, una delle specie della fenomenologia, 'superando' la precedente universalità; e - ritornando alla 'democrazia radicale' - allo

stesso modo, quest'ultima, davvero 'radicale' nel senso di una politicizzazione della sfera dell'economia, non sarebbe più, in senso stretto, una 'democrazia (politica). (Ciò, senza dubbio, non significa che l'"impossibile pienezza" della società sarà di fatto attualizzata: significa semplicemente che il limite sarà trasposto su un altro livello.)

E se il politico stesso (la battaglia radicalmente contingente per l'egemonia) venisse scisso/barrato nel suo stesso concetto? E se potesse essere operativo solo nella misura in cui 'rimuove' la sua natura radicalmente contingente, nella misura in cui passa attraverso un minimo di naturalizzazione?

E se, infine, l'esca essenzialista fosse irriducibile: noi non abbiamo mai a che fare con il politico 'al livello del suo concetto', con attori politici che si fanno davvero carico della loro contingenza - e se la via d'uscita da questa impasse attraversa l'idea di 'essenzialismo strategico' fosse condannata a fallire?

La mia conclusione ha l'intento di evidenziare come in questo caso l'impossibilità del concetto di antagonismo di Laclau si duplichi: non solo 'l'antagonismo radicale' significa l'impossibilità di rappresentare/articolare adeguatamente la pienezza della società, ma, a un livello ancora più radicale, è altrettanto impossibile rappresentare/articolare adeguatamente questo stesso antagonismo/negatività che impedisce alla società di compiere la sua piena realizzazione ontologica. Ciò significa che il fantasma ideologico non è semplicemente il fantasma dell'impossibile pienezza della società: non è soltanto la società a essere impossibile, l'impossibilità stessa è falsamente rappresentata/positivizzata all'interno di un campo ideologico - e questo è il ruolo del fantasma ideologico (per esempio il complotto ebraico)²⁷.

Quando la stessa impossibilità è rappresentata in un elemento positivo, l'impossibilità implicita viene trasformata in un ostacolo esterno. 'Ideologia' è anche il nome per la garanzia che la negatività che impedisce alla società di realizzare la sua pienezza esiste effettivamente, che essa detiene un'esistenza positiva nella forma del grande Altro che ha in mano le briglie della vita sociale, come l'ebreo nell'idea antisemita del 'complotto ebraico'. In breve, l'operazione fondamentale dell'ideologia non consiste soltanto nel gesto destoricizzante attraverso cui essa trasforma un ostacolo empirico in

una condizione eterna (donne, neri... sono per natura subordinati, ecc.), ma anche nel gesto opposto di trasporre la chiusura/impossibilità a priori di un campo in un ostacolo empirico. Laclau è ben consapevole di tale paradosso quando denuncia come ideologica l'idea secondo cui a una rivoluzione riuscita seguirebbe una società non-antagonistica e auto-trasparente. Tuttavia, il rifiuto giustificato della pienezza della società postrivoluzionaria non giustifica la conclusione che bisogna rinunciare a ogni progetto di trasformazione sociale globale, inchiodandoci al piano della risoluzione di problemi parziali: il salto da una critica della 'metafisica della presenza' a un tipo di politica antiutopica, 'riformista' e gradualista è un cortocircuito illegittimo.

III.

La nozione butleriana di universalità, simile a quella di Laclau nel suo essere impossibile/necessaria, risulta più incisiva rispetto alla solita denuncia storicista, secondo cui ogni universalità è falsa, nel senso che privilegia segretamente qualche contenuto particolare, mentre ne sopprime o esclude altri. Butler sa bene che l'universalità è imprescindibile e sostiene che - se ogni determinata figura storica dell'universalità implica una serie di inclusioni/esclusioni - questa, allo stesso tempo, spalanca e sostiene uno spazio per revocare in questione tali inclusioni/esclusioni, per 'rinegoziare' i limiti dell'inclusione/esclusione nel corso della lotta ideologico-politica per l'egemonia.

L'idea predominante di 'diritti umani universali', per esempio, preclude - o, almeno, riduce a uno statuto secondario - una serie di pratiche e orientamenti sessuali; e sarebbe troppo riduttivo accettare il classico gioco liberale che insiste sulla possibilità di ridefinire e allargare la nostra definizione di diritti fino a includere anche tali pratiche 'aberranti' - ciò che il classico umanismo liberale trascura è il fatto che simili esclusioni sono costitutive dell'universalità 'neutrale' dei diritti umani, di modo che la loro effettiva inclusione all'interno dei 'diritti umani' riarticolerebbe radicalmente, o forse minerebbe alla base, la nostra nozione di 'umanità'.

Nondimeno le inclusioni/esclusioni intrinseche alla nozione egemonica di diritti umani non sono fisse e semplicemente consustanziali a tale universalità, ma costituiscono la posta in gioco di una continua lotta ideologico-politica, sono qualcosa che può essere rinegoziato e ridefinito, e il riferimento all'universalità può servire appunto come uno strumento che stimola questa rinegoziazione. (“Se tu affermi diritti umani universali, perché noi [gay, neri...] non vi siamo inclusi?”) Dunque, quando si mette in questione il pregiudizio nascosto e l'esclusione dall'universalità, non si dovrebbe mai dimenticare che lì si sta già praticando nel territorio aperto dall'universalità: una vera e propria critica della 'falsa universalità' non la si mette in dubbio a partire dal punto fermo del particolarismo pre-universale, ma deve far esplodere la tensione interna all'universalità stessa, la tensione tra la negatività aperta, il potere distruttivo di quella che Kierkegaard avrebbe chiamato “universalità-in-divenire”, e la forma fissa dell'universalità stabilita. Detto altrimenti, se è lecito leggere Butler in termini hegeliani, noi abbiamo, da un lato, l'universalità 'morta', 'astratta' di un concetto ideologico con inclusioni/esclusioni fisse, e, dall'altro, l'universalità 'vivente' e 'concreta' intesa come un processo permanente di interrogazione e rinegoziazione del proprio contenuto 'ufficiale'.

L'universalità diventa 'attuale' precisamente e soltanto nel momento in cui tematizza le esclusioni sulle quali è fondata, ponendo continuamente questioni, rinegoziandole, riposizionandole; in altre parole, con l'assunzione del gap tra la propria forma e il proprio contenuto, concependo se stessa come incompiuta nel suo stesso concetto.

Questo è l'obiettivo cui mira l'idea butleriana dell'uso politico della “contraddizione performativa”: se l'ideologia dominante inganna dal punto di vista performativo, danneggiando - attraverso la sua pratica discorsiva effettiva e la serie di inclusioni/esclusioni sulle quali si basa - la stessa universalità asserita ufficialmente, la politica progressista dovrebbe praticare, in modo chiaro e aperto, la contraddizione performativa, per affermare così, nell'interesse di un'universalità data, quello stesso contenuto che essa (nella sua forma egemonica) esclude.

Qui si potrebbe porre l'accento su due ulteriori punti:

- La logica di esclusione è sempre raddoppiata in se stessa: non soltanto l'Altro subordinato (omosessuali, razze non-bianche...)

escluso/represso, ma la stessa universalità egemonica riposa sulla rimozione del suo particolare contenuto 'osceno' (per fare un esempio, l'esercizio del potere che legittima se stesso come legale, tollerante, cristiano... riposa su una serie di rituali osceni, pubblicamente smentiti, di umiliazione violenta del subordinato)²⁸.

Più in generale, qui ci troviamo di fronte a ciò che sarei tentato di chiamare pratica ideologica della dis-identificazione. Sarebbe a dire che si dovrebbe rovesciare la nozione standard di ideologia, che offre ai suoi soggetti un'identificazione stabile, 'costringendoli' al loro ruolo sociale: e se, a un livello diverso - ma non meno urgente e strutturalmente necessario -, l'ideologia producesse i suoi effetti proprio attraverso la costruzione di uno spazio di falsa dis-identificazione, di falsa distanza rispetto alle coordinate effettive dell'esistenza di quei soggetti sociali?²⁹

Questa logica della dis-identificazione non è forse ricavabile anche dall'esempio più elementare di "io non sono soltanto un americano (marito, lavoratore, democratico, gay...) ma, al di là di questi ruoli e maschere, sono un essere umano, una personalità unica e complessa" (dove la stessa distanza dall'apparato simbolico che determina la mia posizione sociale garantisce l'efficienza di questa determinazione), fino al più complesso caso del gioco cyberspaziale delle identità multiple?

La mistificazione operante nel 'gioco perverso' del cyberspazio è sempre doppia: non solo i giochi che pratichiamo sono più seri di quanto tendiamo a pensare (non è forse vero che nella finzione di 'è solo un gioco' un soggetto può articolare e provare aspetti della sua identità simbolica - sadica, 'perversa', e così via - che non sarebbe mai in grado di ammettere nelle sue relazioni intersoggettive 'reali'?), ma anche il contrario è vero, nel senso che il ben noto giocare con immagini pubbliche multiple e dinamiche (identità costruite liberamente) tende a offuscare la coercizione dello spazio sociale entro cui la nostra esistenza viene costretta (e di conseguenza a liberarcene in maniera falsa).

Vorrei evocare un altro esempio: perché Riflessioni su Christa T. di Christa Wolf ebbe un impatto così tremendo sul pubblico della Repubblica democratica tedesca, negli anni Sessanta? Perché si tratta precisamente di un racconto sul fallimento - o, almeno, l'incompiutezza

- dell'interpellazione ideologica, sul fallimento del pieno riconoscimento di sé entro l'identità socio-ideologica:

Quando udiva chiamare il suo nome: “Christa T.!", si alzava, veniva avanti e faceva ciò che ci si aspettava da lei, ma a chi potrebbe dire che, prima di rispondere, deve stare a lungo in ascolto di quel richiamo: si tratta proprio di me? Oppure è soltanto il mio nome che vogliono? Per metterlo in colonna e addizionarlo ad altri nomi? E io potrei anche non esserci, forse qualcuno se ne accorgerebbe?³⁰

questo gesto del “Sono io quel nome?”, quest'indagine sull'identificazione simbolica del singolo così ben espressa dalla citazione di Johannes R. Becher, che Wolf sceglie per l'inizio del suo racconto (“Questo venire-a-se-stessi - che cos'è?”), non è forse una provocazione isterica allo stato puro?

La mia opinione è che una simile attitudine auto-probante, lungi dal minacciare il regime ideologico predominante, è ciò che lo rende 'vivibile' - ed è questo il motivo per cui i suoi detrattori nella Germania Ovest avevano ragione quando, dopo la caduta del muro, affermarono che Christa Wolf, esprimendo le sue profondità interiori, i dubbi e le oscillazioni segrete del soggetto che viveva nella Rdt, in verità aveva costruito un equivalente letterario realistico all'ideale soggetto della Rdt, ed era così riuscita a garantire una sua conformità politica, più che a denunciare, con un'opera ingenuamente propagandistica, il sacrificio dei soggetti per la “causa comunista”³¹.

- Il compito teoretico non consiste solo nello smascherare il contenuto particolare delle inclusioni/esclusioni implicate nel gioco, bensì nel rendere conto dell'emergenza enigmatica dello spazio dell'universalità stessa. Inoltre - e più precisamente - il vero compito è di esplorare gli slittamenti fondamentali nella logica con cui l'universalità opera nello spazio socio-simbolico: i concetti di premoderno, moderno, e di 'post-moderno' non differiscono, per esempio, soltanto nei contenuti particolari che sono inclusi/esclusi nei concetti universali - in qualche modo, a un livello più radicale, lo stesso concetto fondante di universalità funziona in maniera diversa in ciascuna di queste epoche.

'Universalità', propriamente, non significa la stessa cosa da quando si è affermata la società di mercato borghese, in cui gli individui prendono parte all'ordine sociale non in nome della loro posizione

nell'edificio sociale globale, bensì immediatamente, come esseri umani 'astratti'. Ritengo opportuno ritornare, a questo punto, sul concetto di diritti umani universali. La lettura sintomale marxista può dimostrare in modo convincente il contenuto particolare che dà senso, nella specifica ideologia borghese, alla nozione di diritti umani: “i diritti universali dell'uomo sono in effetti i diritti del maschio bianco proprietario di operare liberamente gli scambi sul mercato, di sfruttare lavoratori e donne, e di esercitare una dominazione politica...”. Questa identificazione del contenuto particolare che egemonizza la forma universale rappresenta, tuttavia, solo la metà della storia; la seconda metà, cruciale, consiste nel porsi una domanda ulteriore, e ben più difficile, circa l'emergenza della forma stessa dell'universalità: come, in quali specifiche condizioni storiche, la stessa universalità astratta può emergere come un fatto della vita (sociale)?

Questo è il cardine dell'analisi di Marx del 'feticismo delle merci': in una società in cui domina lo scambio di merci, gli individui stessi, nella loro vita quotidiana, hanno relazioni tra di loro in base agli oggetti che incontrano, che sono incorporazioni contingenti di concetti universali-astratti.

Di ciò che sono, del mio concreto background sociale o culturale, io faccio esperienza in quanto contingenza, poiché ciò che mi definisce essenzialmente è la capacità universale 'astratta' di pensare e/o di lavorare. In altri termini: qualsiasi oggetto in grado di soddisfare i miei desideri entra in contatto con me come contingente, poiché il mio desiderio viene a definirsi come una capacità formale 'astratta', indifferente alla moltitudine di oggetti che potrebbero - sebbene mai completamente soddisfarlo.

O ancora, il già menzionato esempio di 'professione': la nozione moderna di professione implica che io faccia esperienza di me stesso come un individuo che non è immediatamente 'nato all'interno' del suo ruolo sociale - quel che io diventerò dipende dall'interazione tra circostanze sociali contingenti e la mia libera scelta; in questo senso, l'individuo di oggi esercita la professione di elettricista o professore o cameriere, mentre non ha senso affermare che un servo della gleba del Medioevo fosse un contadino di professione. Il punto cruciale è, di nuovo, che nel perimetro di alcune specifiche condizioni sociali (dello scambio di merci e dell'economia di mercato globale), l'astrazione'

diventa una caratteristica primaria della vita sociale effettiva, del modo in cui individui concreti si comportano e si relazionano al loro futuro e al loro ambiente sociale. Qui Marx condivide l'intuizione hegeliana su come l'universalità diventi 'per sé' solo a patto che gli individui non identifichino più l'essenza del loro essere con la loro particolare situazione sociale, solo a patto che essi facciano esperienza di sé come 'fuori dai cardini' in rapporto a questa situazione: l'esistenza concreta, effettiva dell'universalità è l'individuo senza un proprio posto nell'edificio globale - in una struttura sociale data, l'universalità diventa 'per sé' solo per quegli individui che mancano di un proprio posto entro di essa. Il modo in cui un'universalità astratta si manifesta, il suo prender corpo in un'esistenza effettiva, è dunque un movimento estremamente violento di distruzione del precedente equilibrio organico.

La mia tesi dunque è che quando Butler parla dell'infinito processo politico di rinegoziazione delle inclusioni/esclusioni dei concetti ideologici universali predominanti, o quando Laclau propone il suo modello di lotta senza fine per l'egemonia, lo statuto 'universale' di questo stesso modello fa problema: essi stanno offrendo le coordinate formali di ogni processo ideologico-politico, o stanno semplicemente elaborando la struttura epistemologica della specifica praxia politica ('postmoderna') di oggi che sta emergendo dopo il ritiro della Sinistra classica?³²

Entrambi (più volte e in maniera esplicita) sembrano fare la prima cosa (in Laclau, ad esempio, la logica dell'egemonia è talvolta articolata alla maniera dell'heideggeriana struttura esistenziale della vita sociale), sebbene si possa anche sostenere che entrambi stiano semplicemente teorizzando un momento storico assai specifico della Sinistra 'post-moderna'...³³. In altre parole, il problema per me è come storicizzare lo storicismo stesso. Il passaggio dall'essenzialismo marxista alla politica contingente post-moderna (in Laclau), o il passaggio dall'essenzialismo sessuale alla contingente formazione del genere (in Butler), o - esempio ulteriore - il passaggio dalla metafisica all'ironia in Richard Rorty, non è un mero progresso epistemologico ma è parte del cambiamento globale nella stessa natura della società capitalistica.

Non è che le persone prima fossero degli 'stupidi essenzialisti' e credessero nella sessualità naturalizzata, mentre adesso sanno che i

generi sessuali sono legittimati performativamente; c'è bisogno di un particolare tipo di metanarrativa che spieghi quest'importante passaggio dall'essentialismo alla consapevolezza della contingenza: la nozione heideggeriana di epoche dell'essere, o l'idea foucaultiana di uno slittamento di episteme, o la classica teoria sociologica della modernizzazione, oppure un modello di marca apertamente marxista, secondo cui tale passaggio obbedisce alla dinamica del capitalismo.

IV.

Così, ancora una volta, risulta cruciale, nell'edificio teorico di Laclau, la paradigmatica co-dipendenza kantiana tra l'esistenziale a priori 'senza tempo' della logica dell'egemonia e la narrazione storica del passaggio graduale dalla tradizionale politica di classe, 'essentialista' e marxista, alla piena affermazione della contingenza della lotta per l'egemonia - proprio come *Va priori* trascendentale kantiano è co-dipendente dalla sua narrazione evolutiva antropologico-politica del graduale progresso dell'umanità in direzione della maturità illuministica. Il ruolo di questa narrazione evolutiva è quello di risolvere l'ambiguità - già menzionata - della cornice formale universale (della logica dell'egemonia) e di rispondere implicitamente alla domanda: questa cornice è davvero un universale non-storico, o semplicemente la struttura formale della specifica costellazione ideologico-politica del tardo capitalismo occidentale? La narrazione evolutiva media tra queste due opzioni, raccontando la storia di come la struttura universale sia stata 'posta in quanto tale', di come essa sia divenuta l'esplicito principio strutturante della vita ideologico-politica.

L'interrogativo non di meno persiste: questo passaggio evolutivo è soltanto un passaggio da un errore a una giusta intuizione? O forse ogni istanza è radicata nella sua epoca, per cui al tempo di Marx l'essentialismo di classe era adeguato, mentre oggi abbiamo bisogno di un'affermazione della contingenza? Oppure dovremmo combinare le due ipotesi in maniera proto-hegeliana, di modo che il passaggio dal 'errore' essentialista alla 'giusta' intuizione della contingenza radicale risulti storicamente condizionato (al tempo di Marx l'illusione essentialista era 'oggettivamente necessaria', mentre la nostra epoca

propende per l'intuizione della contingenza)? Questa soluzione proto-hegeliana ci permetterebbe di combinare lo scopo 'universale' o la 'validità' del concetto di egemonia con il fatto, ovvio, che la sua recente emergenza è chiaramente collegata alla specifica costellazione sociale di oggi: sebbene la vita sociopolitica e la sua struttura fossero già sempre il risultato di scontri egemonici, è però solo oggi, nella nostra specifica costellazione storica - cioè nell'universo 'post-moderno' della contingenza globalizzata che la natura contingente egemonica del processo politico può finalmente 'venire/ritornare a se stessa', liberata da ogni tara 'essenzialista'... Questa soluzione, tuttavia, è problematica per almeno due ragioni.

In primo luogo perché Laclau, con tutta probabilità, la rifiuterebbe in quanto troppo prossima all'idea hegeliana del necessario sviluppo storico che condiziona e ancora i conflitti politici.

In seconda battuta, dal mio punto di vista, l'attuale politica post-moderna delle soggettività multiple non è abbastanza politica, nella misura in cui presuppone una struttura di relazioni economiche non tematizzata e 'naturalizzata'.

Contro la teoria politica post-moderna che tende a escludere sempre più il riferimento fondamentale al capitalismo come un che di 'essenzialista', si potrebbe affermare che la contingenza plurale dei conflitti politici post-moderni e la totalità del capitale non sono, l'una rispetto all'altra, opposti; con il capitale che in qualche modo 'limita' il libero movimento delle dinamiche egemoniche, il capitalismo di oggi, semmai, garantisce il background fondamentale e il terreno di emergenza delle soggettività politiche mobili-disperse-contingenti-ironiche... Non è vero che Deleuze in un certo senso aveva già raggiunto questa posizione insistendo sul capitalismo come forza di 'deteritorializzazione'? E non stava forse seguendo la vecchia tesi di Marx sul modo in cui, con il capitalismo, “tutto ciò che è solido si scioglie nell'aria”?

Dunque, in definitiva, il punto-chiave del mio discorso a proposito di Butler e Laclau è il medesimo: il bisogno di distinguere più chiaramente tra la contingenza/sostituibilità all'interno di un certo orizzonte storico e la più fondamentale esclusione/forclusione che fonda questo stesso orizzonte. Quando Laclau afferma che “se la pienezza della società è inattuabile, gli sforzi per raggiungerla

falliranno necessariamente, nonostante siano in grado, nella ricerca di quest'oggetto impossibile, di risolvere una moltitudine di problemi parziali", egli non tiene assieme - quantomeno potenzialmente - i due livelli, ovvero la lotta per l'egemonia all'interno di un certo orizzonte e la più fondamentale esclusione che sorregge questo stesso orizzonte? E quando Butler afferma, contro l'idea lacaniana di barra o mancanza, che "il soggetto-nel-processo è incompleto proprio perché si costituisce tramite esclusioni che sono politicamente rilevanti, non strutturalmente statiche", non fa anche lei - potenzialmente almeno - convergere i due livelli, la battaglia politica senza fine delle/per le inclusioni/esclusioni all'interno di un campo dato (per esempio, quello della società tardo-capitalistica) con la più radicale esclusione che sostiene questo stesso campo?

Ciò, finalmente, mi permette di avvicinarmi alla principale critica decostruzionista rivolta da Butler a Lacan, secondo cui Lacan andrebbe ad insabbiarsi in un gesto negativo-trascendentale. Sarebbe a dire: da un lato Butler riconosce che, per Lacan, il soggetto non raggiunge mai la piena identità e che il processo di formazione del soggetto è sempre incompleto, condannato al fallimento estremo; dall'altro la sua critica è che Lacan eleva però questo stesso ostacolo, che impedisce la completa realizzazione del soggetto, a 'barra' (di 'castrazione simbolica') trascendentale a priori. Così, invece di riconoscere la completa contingenza e apertura del processo storico, Lacan pone quest'ultimo sotto il segno di una fondamentale barra o proibizione storica. Sottesa alla critica di Butler è la tesi secondo cui la teoria lacaniana, almeno nella sua forma 'ortodossa' predominante, limita la radicale contingenza storica, indebolendo il processo storico con una qualche limitazione quasi-trascendentale, un quasitrascendentale a priori che non appartiene al processo storico contingente.

La teoria lacaniana, in tal senso, culminerebbe nella distinzione kantiana fra una struttura formale a priori e i suoi mutevoli esempi storici e contingenti. Butler si richiama al motivo lacaniano del 'soggetto barrato': mentre riconosce, da un lato, che questa nozione lacaniana implica l'incompletezza costitutiva, necessaria, imprescindibile, insieme all'estremo fallimento di ogni processo di interpellazione, di identificazione, di costituzione-del-soggetto; dall'altro lato afferma che Lacan eleva la barra a proibizione o

limitazione a priori e a-storica, che circoscriverebbe ogni conflitto politico in corso...

La mia prima reazione, quasi automatica, è questa: non è forse Butler stessa a richiamarsi a una tacita distinzione proto-kantiana tra forma e contenuto? Nella misura in cui sostiene che “il soggetto-nel-processo è incompleto proprio perché è costituito attraverso esclusioni che sono politicamente rilevanti, non strutturalmente statiche”, la sua critica a Lacan non consiste in definitiva nel sottolineare che Lacan confonderebbe la forma dell'esclusione (ci saranno sempre esclusioni; alcune forme di esclusione sono condizioni necessarie dell'identità soggettiva...) con qualche contenuto particolare, specifico, che viene escluso?

Il rimprovero di Butler a Lacan diventa allora a questo punto che egli non sarebbe abbastanza 'formalista': la sua 'barra' sarebbe marchiata in maniera troppo scontata dal contenuto storico particolare - con un cortocircuito illegittimo, Lacan eleverebbe ad a priori quasi-trascendentale una 'barra' particolare che emerge solo in condizioni storiche specifiche ed essenzialmente contingenti (complesso di Edipo, differenza sessuale).

Tale passaggio è estremamente chiaro soprattutto in merito alla differenza sessuale: Butler interpreta la tesi lacaniana della differenza sessuale 'reale' come se fosse un'asserzione di astoricità, un'opposizione congelata, fissata come una struttura non-negoziabile che non trova posto nei conflitti egemonici. Sostengo che questa critica a Lacan implica una distorsione della sua effettiva posizione, che è qui molto più vicina a Hegel. Detto altrimenti: il punto cruciale è che la stessa forma, in questa universalità, è sempre radicata, come attraverso un cordone ombelicale, a un contenuto particolare - non solo nel senso dell'egemonia (l'universalità non è mai vuota; si colora sempre di qualche contenuto particolare), ma nel senso più radicale che la forma stessa dell'universalità emerge attraverso una dislocazione radicale, attraverso un'impossibilità più radicale o una 'rimozione originaria'.

La domanda fondamentale non è: quale contenuto particolare egemonizza l'universalità vuota (e, nella lotta per l'egemonia, esclude altri contenuti particolari)? La questione-chiave è: quale contenuto specifico deve essere escluso affinché la stessa forma vuota dell'universalità emerga come il 'campo di battaglia' per l'egemonia?

Prendiamo la nozione di 'democrazia': certamente il contenuto di questa nozione non è predeterminato - cosa significhi 'democrazia', cosa questo termine includa e cos'altro, invece, escluda (cioè la misura e il modo in cui donne, gay, minoranze, razze non bianche, ecc. vengono incluse/ escluse), tutto questo è sempre il risultato del conflitto egemonico contingente. Tuttavia, questo stesso conflitto aperto non presuppone qualche contenuto fisso come suo referente ultimo, ma il suo stesso terreno, delimitato dal 'significante vuoto' che lo definisce ('democrazia' in questo caso).

Certo, nella lotta democratica per l'egemonia, ogni parte accusa l'altra di 'non essere effettivamente democratica': per un conservatore liberale, l'interventismo socialdemocratico è già potenzialmente 'totalitario'; per un socialdemocratico, il consueto rifiuto liberale della solidarietà sociale è non-democratico... In tal modo, ogni parte tende a imporre la sua logica di inclusione/esclusione, e tutte queste esclusioni sono 'politicamente rilevanti, non strutturalmente statiche'. Affinché questo conflitto essenziale sussista, tuttavia, il suo terreno deve autocostituirsi per mezzo di un'esclusione ben più fondamentale ('rimozione originaria'), che non è semplicemente storico-contingente, non è oggetto del contendere nell'attuale costellazione della lotta egemonica, bensì sostiene il terreno stesso della storicità.

Prendiamo proprio il caso della differenza sessuale: l'asserzione di Lacan secondo cui la differenza sessuale è 'reale-impossibile' rappresenta quasi un sinonimo della sua affermazione che “non esiste rapporto sessuale”. Per Lacan, la differenza sessuale non è una serie compatta di opposizioni simboliche 'statiche' e inclusioni/esclusioni (la normatività eterosessuale che relega l'omosessualità e le altre 'perversioni' a un ruolo secondario), ma il nome di una impasse, di un trauma, di un interrogativo aperto, di qualcosa che resiste a ogni tentativo di simbolizzazione. Ogni traduzione della differenza sessuale in una serie di opposizioni simboliche è destinata a fallire, e questa è proprio l'impossibilità che schiude il terreno dello scontro egemonico su ciò che significa 'differenza sessuale'. Ciò che è barrato non è ciò che è escluso sotto l'attuale regime egemonico³⁴. La battaglia politica per l'egemonia il cui esito è contingente e la barra 'non-storica' o l'impossibilità sono quindi strettamente correlate: c'è uno scontro per

l'egemonia proprio perché qualche precedente 'barra' di impossibilità sostiene il vuoto alla base del conflitto egemonico.

In tal senso Lacan è al polo opposto rispetto al formalismo kantiano (se con ciò noi intendiamo l'imposizione di strutture formali che fungono da a priori del loro contenuto contingente): Lacan ci costringe a mettere a tema l'esclusione di alcuni 'contenuti' traumatici, esclusione costitutiva della vuota forma dell'universale. Esiste spazio storico solo nella misura in cui questo spazio è sorretto da un'esclusione più radicale (o, come avrebbe detto Lacan, da una forclusione).

Così si dovrebbero distinguere due livelli: da una parte, lo scontro egemonico attraverso cui un contenuto particolare potrà egemonizzare la vuota nozione di universale; dall'altra, la ben più fondamentale impossibilità che rende l'universale vuoto un terreno per lo scontro egemonico.

Dunque, per rimanere al kantismo, rivolgo a Butler e Laclau la stessa insinuazione di essere segretamente dei kantiani³⁵: entrambi propongono un modello astratto di a priori formale (dell'egemonia, della performatività di genere...) che tiene conto, entro la sua struttura, della completa contingenza (nessuna garanzia su quale sarà l'esito della battaglia, nessun riferimento ultimo alla costituzione sessuale...); entrambi introducono una logica della 'infinità impura', senza alcuna risoluzione finale, soltanto il processo senza fine di dislocamenti parziali e complessi. Non è, in un certo senso, 'formalista' la teoria dell'egemonia di Laclau nella misura in cui propone una sorta di a priori formale come matrice dello spazio sociale? Ci sarà sempre qualche significante egemonico vuoto; è solo il suo contenuto a spostarsi...

La mia ultima osservazione è che qui il formalismo kantiano e lo storicismo radicale non sono realmente opposti, ma due facce della stessa medaglia: ogni versione dello storicismo è radicata in una struttura minima formale e 'astorica', struttura che definisce il terreno entro cui il gioco aperto e senza fine di inclusioni/esclusioni, sostituzioni, rinegoziazioni, dislocamenti, e così via, troverà posto.

L'asserzione veramente radicale della contingenza storica deve includere la tensione dialettica tra il domino del cambiamento storico e il suo traumatico nucleo 'astorico' come sua condizione di (im)possibilità. Qui emerge la differenza tra la storicità vera e propria e lo storicismo: lo storicismo ha a che fare con il gioco senza fine delle

sostituzioni sempre all'interno del campo di (im)possibilità fondamentale, mentre la vera storicità mette a tema i differenti principi strutturali di questa stessa (im)possibilità.

In altre parole, il tema storicista del gioco, aperto e senza fine, delle sostituzioni è la forma stessa di chiusura ideologica e astorica: concentrandosi solo sulla coppia essenzialismo-contingenza, e sul passaggio dall'una all'altra, lo storicismo offusca la storicità concreta, in quanto cambiamento del principio globale che struttura il sociale. Come inquadrare, allora, questo statuto 'astorico' della differenza sessuale?

Forse può essere d'aiuto un'analogia con la nozione di 'istituzione-zero' di Claude Lévi-Strauss. Mi riferisco all'esemplare analisi di Lévi-Strauss, in *Antropologia strutturale*, della disposizione spaziale delle costruzioni dei nativi americani del Winnebago. La tribù, stanziata nella regione dei Grandi Laghi, è divisa in due sottogruppi, 'quelli di sopra' e 'quelli di sotto'; quando chiediamo a un individuo di disegnarci su un pezzo di carta o sulla sabbia la pianta del suo villaggio (la disposizione spaziale delle case), otteniamo due risposte alquanto diverse, in base all'appartenenza della persona all'uno o all'altro dei due gruppi. Entrambi percepiscono il villaggio come un circolo, ma per un sottogruppo c'è, all'interno di questo circolo, un altro circolo di case centrali, così da avere due cerchi concentrici; mentre per l'altro gruppo il circolo è diviso chiaramente in due parti da una linea di divisione. In altre parole, un membro del primo sottogruppo (che chiameremo 'conservatore-corporativista') percepisce il villaggio come un anello di case più o meno simmetricamente disposte intorno a un tempio centrale; al contrario, un membro del secondo sottogruppo ('rivoluzionario-antagonista') percepisce il suo villaggio come due distinti agglomerati di case, separati da una frontiera invisibile³⁶...

L'osservazione essenziale di Lévi-Strauss è che quest'esempio non può in nessun modo indurci al relativismo culturale, in base al quale la percezione dello spazio sociale dipende dall'appartenenza dell'osservatore a un certo gruppo: lo stesso frazionamento nelle due visioni 'relative' implica un riferimento nascosto a una costante - non la disposizione oggettiva, 'attuale' delle case, ma un nucleo traumatico, un antagonismo fondamentale che gli abitanti del villaggio non erano capaci di simbolizzare, di assumere, di 'interiorizzare', di definire -, uno

sbilanciamento nelle relazioni sociali che ha impedito alla comunità stessa di stabilizzarsi in una totalità armoniosa.

Le due percezioni della pianta del villaggio sono sostanzialmente due tentativi, reciprocamente escludentesi, di far fronte a questo antagonismo traumatico, di rimarginare una ferita attraverso una struttura simbolica bilanciata.

Quasi superfluo aggiungere che avviene esattamente lo stesso con la differenza sessuale: 'maschio' e 'femmina' sono come le due configurazioni delle case nel villaggio di Lévi-Strauss. E per fugare l'illusione che il nostro universo 'sviluppato' non sia dominato dalla medesima logica, basti richiamare alla mente la partizione del nostro spazio politico in Sinistra e Destra: un atteggiamento di sinistra e uno di destra, proprio come i membri dei due sottogruppi studiati da Lévi-Strauss. Essi non soltanto occupano differenti posizioni all'interno dello spazio politico; ciascuno percepisce l'effettiva disposizione dello spazio politico in maniera diversa - da Sinistra come il campo interamente diviso da una forza fondamentalmente antagonistica; da Destra come l'unità organica di una comunità disturbata soltanto da intrusioni straniere.

Eppure, a Lévi-Strauss si deve un'ulteriore osservazione cruciale: dal momento che i due sottogruppi formano, malgrado tutto, una sola tribù, vivendo nello stesso villaggio, questa identità dev'essere in qualche modo inscritta simbolicamente - ma in che modo, se l'intera articolazione simbolica, ogni istituzione sociale, non è neutrale, ma sovradeterminata dalla fondamentale e costitutiva frattura antagonistica?

Di qui l'ingegnosa definizione di Lévi-Strauss di ciò che egli chiama "istituzione-zero": una sorta di contrappeso istituzionale del famoso matta, il significante vuoto senza alcun significato determinato, che significa solo la presenza del significato in quanto tale in opposizione alla sua assenza. Questa specifica istituzione non ha una funzione positiva o determinata, la sua unica funzione è quella puramente negativa di segnalare la presenza e l'effettività di un'istituzione sociale in quanto tale, in opposizione alla sua assenza, al caos pre-sociale. E proprio in riferimento a questa istituzione-zero che tutti i membri della tribù sono in grado di fare esperienza di se stessi in quanto tali, come membri della stessa tribù. Non è questa istituzione-zero, quindi,

l'ideologia allo stato puro, cioè la diretta incarnazione della funzione ideologica di instaurare uno spazio onnicomprensivo entro il quale l'antagonismo sociale sia annientato, e in cui tutti i membri della società possono riconoscersi a vicenda? E il conflitto per l'egemonia non è precisamente lo scontro su come quest'istituzione-zero debba essere sovradeterminata, quindi caratterizzata da qualche significato particolare?

Per fare un esempio concreto: il concetto moderno di nazione non funziona forse come una sorta di istituzione-zero, emersa con la dissoluzione dei legami sociali fondati direttamente sulla famiglia o sulle tradizionali matrici simboliche, cioè quando, con l'avanzata della modernizzazione, le istituzioni sociali furono sempre meno radicate alla tradizione naturalizzata e sempre più sentite come un vero e proprio 'contratto'?³⁷

Acquista qui una notevole rilevanza il fatto che l'identità nazionale sia sentita ancora come qualcosa di minimamente 'naturale', come un'appartenenza fondata su 'sangue e terra', e, di riflesso, sia contrapposta all'appartenenza 'artificiale' delle istituzioni sociali vere e proprie (stato, professione...): le istituzioni pre-moderne funzionavano come entità simboliche 'naturalizzate' (come istituzioni fondate su tradizioni non suscettibili di essere messe in questione) e nel momento in cui le istituzioni cominciarono a essere percepite come artefatti sociali, emerse il bisogno di un'istituzione-zero 'naturalizzata' che fungesse da fondamento neutrale comune. Ora, tornando alla differenza sessuale, sarei tentato di dire che, forse, la stessa logica dell'istituzione-zero potrebbe essere applicata non solo all'unità di una società, ma anche alla sua frattura antagonistica: e se la differenza sessuale fosse in ultima istanza un tipo di istituzione-zero della frattura sociale all'interno del genere umano, la minima differenza-zero naturalizzata, una frattura che, prima di segnalare qualsiasi differenza sociale determinata, segnala questa stessa differenza in quanto tale? La lotta per l'egemonia sarebbe in tal caso, ancora una volta, la battaglia per la sovradeterminazione di questa differenza-zero da parte di altre differenze sociali particolari.

È importante allora che in entrambi i casi, nazione e differenza sessuale, si finisca nella logica hegeliana del 'porre i presupposti': né la nazione né la differenza sessuale sono presupposti immediati/naturali, in seguito elaborati/'mediati' dal lavoro della cultura³⁸ - sono entrambi

(presup)posti (posti retroattivamente) dallo stesso processo 'culturale' di simbolizzazione.

V.

Per concludere, vorrei soffermarmi sulla critica di Judith Butler alla lettura che Mladen Dolar ha svolto della problematica althusseriana dell'interpellazione come costitutiva del soggetto³⁹. Questa critica è un ottimo esempio di ciò che il decostruzionismo trova inaccettabile in Lacan. Secondo Dolar, l'emergenza di un soggetto non può essere concepita come un effetto diretto del suo riconoscersi in un'interpellazione ideologica: il soggetto emerge come correlato di qualche residuo traumatico oggettuale, di un tipo di residualità che non può essere 'soggettivizzata' e integrata nello spazio simbolico. La tesi-chiave di Dolar è che: “per Althusser il soggetto è colui che mette in moto l'ideologia; mentre per la psicoanalisi il soggetto emerge laddove l'ideologia fallisce”⁴⁰.

In sintesi, lungi dall'emergere come effetto di un'interpellazione, il soggetto emerge solo nella misura in cui, alla fine, l'interpellazione fallisce. Non solo il soggetto non riconosce mai completamente se stesso nella chiamata interpellativa, ma la sua resistenza all'interpellazione (all'identità simbolica fornita dall'interpellazione) è il soggetto. In termini psicoanalitici, questo fallimento dell'interpellazione è il tratto tipico dell'isteria; e per questo il soggetto in quanto tale è, in un certo senso, isterico. Detto altrimenti, cos'è l'isteria se non uno stato di richiesta permanente di un'identità simbolica, dell'identità conferitami dal grande Altro: “Tu dici che io sono (una madre, una prostituta, un'insegnante...), ma io sono veramente quello che tu dici che io sia) Cosa c'è in me che mi fa essere quello che tu dici che io sia?”. A partire da qui, Dolar muove una doppia critica ad Althusser: innanzitutto, Althusser non tiene conto del residuo/eccesso oggettuale che resiste alla simbolizzazione; secondariamente, con il suo insistere sullo statuto 'materiale' degli Apparati Ideologici dello Stato (AIS), Althusser misconosce lo statuto 'ideale' dell'ordine simbolico come Istituzione ultima.

Nella sua replica, Butler accusa Dolar di idealismo cartesiano: identificando la materialità con gli AIS 'effettivi' e con le loro pratiche rituali, Butler descrive il residuo che resiste come un ideale, come parte di una realtà psichica interiore irriducibile a un effetto dei rituali di interpellazione. (Qui Butler paga il prezzo di tradurre troppo frettolosamente la tesi di Dolar in termini filosofici che di fatto egli non usa, ad esempio in questo passo sbalorditivo: “La resistenza teologica di Dolar al materialismo è esemplificata nella sua esplicita difesa dell'eredità cartesiana rilevabile in Lacan e nella sua insistenza sulla pura idealità dell'anima”⁴¹).

Dove esattamente Dolar o Lacan 'difendono esplicitamente' la pura idealità dell'anima?)⁴² Sembrerebbe inoltre che Dolar, insistendo sul Reale come residuo materiale, riproponga contro Althusser un classico gesto idealista, insistendo così sul fatto che l'(auto-)esperienza interiore della soggettività non può essere ridotta all'effetto di pratiche materiali esterne e/o rituali: alla fin fine l'objet petit a' lacaniano, come reale, finisce per diventare il nome in codice di un oggetto psichico ideale, oltre il limite delle pratiche materiali... Inoltre, Butler accusa Dolar di idealizzare il grande Altro, cioè di spostarsi (come Lacan) dagli AIS materiali e dai loro rituali all'idea di un ordine simbolico immateriale/ideale. Per quanto riguarda quest'ultima nozione – l'(im)materialità del grande Altro - Dolar in realtà è un materialista: egli si guarda dall'affermare l'esistenza effettiva di un 'grande Altro' platonico, quasi-ideale (da lacaniano, è ben consapevole che il n'y a pas de grand Autre); Dolar afferma solo che, affinché si dia l'interpellazione (come riconoscimento interpellativo), le pratiche e/o rituali materiali delle istituzioni sociali (scuola, leggi...) non sono sufficienti, cioè il soggetto deve presupporre l'istituzione simbolica, una struttura ideale di differenze⁴³. Questa funzione 'ideale' del 'grande Altro' in quanto ideale dell'Io (opposto all'io ideale) può essere compresa anche attraverso la nozione di inter-passività, di trasposizione sull'Altro, non della mia attività, ma della mia stessa esperienza passiva⁴⁴. Mi permetto di richiamare il proverbiale adolescente disabile che, non potendo gareggiare a basket, identifica se stesso con un famoso giocatore che guarda in televisione, immaginandosi al posto suo, muovendosi 'attraverso' di lui, traendo soddisfazione dai suoi trionfi, mentre è seduto, da solo, a casa, di fronte allo schermo del televisore esempi

come questo fioccano nella critica culturale di stampo conservatore, che lamenta come al giorno d'oggi la gente, invece di investire energie in attività sociali dirette, preferisca assumere la posizione di un passivo consumatore (di sesso, di sport...) che raggiunge la soddisfazione grazie all'identificazione immaginaria con l'Altro, con un Io ideale, osservato sullo schermo.

Il punto cui Lacan mira con il suo ideale dell'Io (il punto di identificazione simbolica), come opposto all'Io ideale (il punto o la figura dell'identificazione immaginaria), è l'esatto contrario: che cosa dire del giocatore di basket? E se egli potesse giocare in modo brillante solo immaginando se stesso come esposto allo sguardo dell'Altro, in definitiva fantasmatico, e vedendosi osservato da quello sguardo, immaginando il modo in cui il suo gioco può affascinare quello sguardo?

Questo terzo sguardo - il punto dal quale io mi vedo piacevole, nella forma del mio Io ideale - è l'ideale dell'Io, il punto della mia identificazione simbolica, ed è qui che incontriamo la struttura dell'inter-passività: io posso essere attivo (brillando su un campo da basket) solo nella misura in cui mi identifico con un altro sguardo impassibile per il quale mi impegno, cioè solo nella misura in cui io trasferisco in un altro l'esperienza passiva dell'essere affascinato da quello che sto facendo, nella misura in cui immagino me stesso apparire di fronte a questo Altro, che registra le mie mosse su un network simbolico. In tal modo, l'inter-passività non è solo il rovescio simmetrico dell'Interattività' (nel senso, descritto sopra, dell'essere attivo attraverso la propria identificazione con - qualcun altro): l'inter-passività fa nascere una struttura 'riflessiva' nella quale lo sguardo è raddoppiato ed io 'mi vedo visto come piacevole'. (In tal senso, sia detto per inciso, l'esibizionismo - l'essere esposti allo sguardo dell'Altro - non è il semplice rovescio del voyeurismo, ma la costellazione originaria che sostiene queste due specie, l'esibizionismo in senso stretto e il voyeurismo: anche quest'ultimo non consiste mai in un rapporto semplice tra me e l'oggetto che sto spiando; un terzo sguardo è sempre presente, lo sguardo che mi guarda guardare l'oggetto.

Così, per porre la questione in termini hegeliani, l'esibizionismo è la specie di se stesso, o contiene due specie - tanto il voyeurismo quanto lo stesso esibizionismo nella sua 'determinazione oppositiva'. Quando

Dolar parla del 'resto', tuttavia, non fa riferimento al grande Altro ideale, ma più precisamente al piccolo Altro, all' 'osso di traverso' che resiste all'idealizzazione simbolica. Oppure - rifacendosi all'opposizione tra interno ed esterno - il resto di cui Dolar parla (objet petit a) non è affatto interno/ideale, ma extimo, completamente contingente, un corpo estraneo dentro di me, capace di decentrare il soggetto. In breve, lungi dall'essere un oggetto ideale opposto al mondo esterno, il 'resto' di cui Dolar parla è quel frammento di exteriorità che permane all'interno di ogni movimento di interiorizzazione/idealizzazione e sovverte ogni linea netta di divisione tra 'interno' ed 'esterno'.

Trasposto, forse semplicisticamente, nella terminologia hegeliana, objet petit a è il resto che non può mai essere 'superato' [aufgehoben] nel movimento di simbolizzazione. Così, non solo questo resto è un oggetto irriducibile alla materialità esterna, ma è precisamente la traccia irriducibile di exteriorità conficcata nel cuore dell'Interiorità, la sua condizione di impossibilità (un corpo straniero che impedisce la realizzazione totale del soggetto), che è al tempo stesso la sua condizione di possibilità. La 'materialità' di questo resto è quella del trauma che resiste alla simbolizzazione. Di modo che l'operazione da compiere per non fraintendere Lacan consiste nel rifiutare l'equivalenza tra la 'materialità' e la cosiddetta 'realtà esterna': objet petit a, di sicuro, non è 'materiale' nel senso di un oggetto incluso in una 'realtà esterna', e tuttavia è 'materiale' nel senso di una macchia impenetrabile/densa nella sfera 'ideale' della vita psichica stessa. Il materialismo autentico non consiste nel ridurre semplicemente l'esperienza psichica interna a un effetto dei processi di presa di posizione nella 'realtà esterna' - bisogna anche isolare il nucleo/residuo traumatico 'materiale' nel cuore della vita psichica.

Il malinteso di Butler emerge chiaramente a proposito del rapporto tra rituale e fede. Quando Althusser fa riferimento a Pascal “Agisci come se credessi, prega, inginocchiati, e la fede verrà da sé” - non sta semplicemente ripetendo il precetto comportamentista della dipendenza della fede interiore dall'interazione sociale esteriore; ciò cui pensa è, semmai, un intricato meccanismo di causalità 'autopoietica' retroattiva, proprio del modo in cui il rituale 'esteriore' genera performativamente i suoi stessi fondamenti ideologici: inginocchiati, e sarai convinto di esserti inginocchiato per la tua fede, di esserti inginocchiato per

effetto/espressione della tua fede interiore⁴⁵. Così: quando Dolar sottolinea che, per inginocchiarsi e seguire il rituale, il soggetto deve già credere, non sta dimenticando il monito althusseriano sulla caduta nel circolo vizioso ideologico archetipico (affinché il processo di soggettivazione abbia luogo, il soggetto deve già esserci))

Quando Butler legge le osservazioni di Dolar sul credere, e vi scorge questo circolo vizioso, replica poi con un riferimento a Wittgenstein: Wittgenstein sottolinea: “noi parliamo, pronunciamo parole, ma solo in seguito percepiamo il senso della loro vita”. La previsione in tal senso guida il “vuoto” rituale che è il parlare e ne assicura l'iterabilità. In questo senso, dunque, non dobbiamo né credere prima di inchinarci, né conoscere il senso delle parole prima di pronunciarle. Al contrario, entrambe queste azioni vengono compiute “con la fede”, credendo che il senso arriverà proprio attraverso la stessa articolazione - una previsione, quindi, che non è guidata dalla garanzia di una soddisfazione noematica⁴⁶.

Ma alla base dell'idea lacaniana di temporalità retroattiva della significazione, del significato come effetto circolare della catena di significanti, e così via, non vi è proprio l'idea che la significazione arrivi 'dopo', e che l'idea di 'sempre-già-lì' sia il vero fraintendimento-inganno immaginario? La fede richiesta quando noi eseguiamo un rituale è propriamente una fede 'vuota', il convincimento attivo quando noi compiamo atti di fede - questa fede, questa fiducia che, dopo, il senso emergerà, è precisamente il presupposto di cui Dolar, seguendo Lacan, parla. (E con riferimento alla distanza che separa sempre queste due credenze - la prima fede, 'vuota', che sta a monte di ogni processo simbolico 'di fede', e l'altra, la fede piena in una causa - che possiamo anche leggere la celebre affermazione di Kierkegaard sul modo in cui noi, Cristiani, non ci limitiamo mai soltanto a credere, ma in effetti crediamo solo allo scopo di credere.)⁴¹

Quest'atto di fede che ci fa genuflettere (o, più in generale, ci rende parte di un processo simbolico) è ciò cui Derrida si riferisce quando parla del 'Sì!' originario che costituisce un primo impegno; ed è ciò che Lacan intende quando interpreta la Bejahung freudiana come l'accettazione originaria di un ordine simbolico - il cui contrario non è la Verneinung (dal momento che la Verneinung diniega un'elemento già iscritto nell'ordine simbolico), ma una più originaria Verwerfung, un

rifiuto di partecipare. Quindi, in poche parole, questo 'Sì!' originario è comprovato, in maniera negativa, dal fatto che esistono soggetti che non dicono 'Sì! ', ma 'No! ' - i cosiddetti psicotici che, per l'appunto, rifiutano di impegnarsi in un processo simbolico. La sottolineatura di tutti questi fraintendimenti consente di mostrare la differenza fondamentale nel nostro modo di approcciare la nozione di soggetto.

Dolar critica Althusser non perché “sopprime la dimensione della soggettività”⁴⁸ (ovvero “l'esperienza vissuta e immaginaria del soggetto”)⁴⁹, la sua critica nasce dal motivo opposto: per aver concepito il soggetto come immaginario, come effetto di una reconnaissance/méconnaissance immaginaria. In breve, la risposta di Lacan alla domanda, posta da due filosofi tanto diversi come Althusser e Derrida - “Può il gap, l'apertura, il Vuoto che precede il gesto di soggettivazione, essere chiamato ancora 'soggetto'?” -, è un enfatico “Sì!”. Per Lacan, infatti, il soggetto prima della soggettivazione non è una qualche auto-presenza idealistica e pseudocartesiana che preceda le pratiche e gli apparati di interpellazione, ma è il gap stesso nella struttura, il (mis)conoscimento immaginario che la chiamata di interpellazione cerca di colmare.

Possiamo anche vedere a questo punto come questa nozione di soggetto sia strettamente legata a un'altra nozione, quella di struttura simbolica 'barrata', di struttura attraversata dalla rottura antagonista, da un'impossibilità che si sottrae a un processo completo di simbolizzazione⁵⁰. In breve, il legame intimo tra soggetto e fallimento non sta nel fatto che i rituali e/o pratiche sociali 'esterne' e materiali siano destinati a fallire nella ricerca del nucleo più profondo del soggetto, nel tentativo di offrirne una rappresentazione adeguata - non sta cioè nel fatto che ci sarebbe sempre un'interiorità che resiste, un oggetto irriducibile all'esteriorità delle pratiche sociali (come Butler crede di leggere in Dolar).

Al contrario, sta nel fatto che il 'soggetto' stesso è nient'altro che il fallimento della simbolizzazione, della rappresentazione simbolica di se stesso - il soggetto non è niente 'al di là' di questo fallimento, esso emerge in forza di questo fallimento, e l'objet petit a non è altro che la positivizzazione/incorporazione di questo fallimento.

VI

Quest'idea di soggetto come 'risposta del Reale' mi permette finalmente di confrontarmi con la critica che Butler rivolge alla relazione istituita da Lacan tra il Reale e il Simbolico: la determinazione del Reale come ciò che resiste alla simbolizzazione sarebbe a sua volta una determinazione simbolica, ossia lo stesso gesto di escludere qualcosa dal Simbolico, di porlo oltre il limite proibitivo (come sacro, intoccabile) sarebbe un gesto simbolico (un gesto di esclusione simbolica) par excellence...

Per replicare, basta ricordare che il Reale lacaniano è strettamente interno al Simbolico: non è altro che il suo limite profondo, l'impossibilità per il Simbolico di 'diventare totalmente se stesso'. Come già sottolineato, il Reale della differenza sessuale non significa che noi abbiamo una serie prestabilita di opposizioni simboliche che definiscono i 'ruoli', maschile e femminile, di modo che tutti i soggetti che non rientrano in uno dei due contenitori debbano essere esclusi/espulsi nel "Reale impossibile"; significa semmai che ogni tentativo di simbolizzare il Reale fallisce - che la differenza sessuale non può essere tradotta adeguatamente in una serie di opposizioni simboliche. Tuttavia, per evitare un ulteriore fraintendimento: il fatto che la differenza sessuale non possa venir tradotta in una serie di opposizioni simboliche non implica in alcun modo che essa sia 'reale' nel senso di una qualche entità sostanziale, esterna, pre-esistente e fuori portata per la simbolizzazione: proprio in quanto reale, la differenza sessuale è assolutamente interna al Simbolico - è il suo punto di fallimento interno.

In effetti è con la nozione di antagonismo di Laclau che si può esemplificare il Reale lacaniano: proprio come la differenza sessuale può articolarsi solo nella forma di una serie di tentativi (falliti) di una trasposizione in opposizioni simboliche, così l'antagonismo (tra la società stessa e il non-sociale) non è solo esterno rispetto alle differenze che sono interne alla struttura sociale, dal momento che, come già visto, può auto-articolarsi solo come una differenza (auto-registrandosi come differenza) tra gli elementi di uno spazio sociale. Se il Reale fosse direttamente estraneo al Simbolico, allora la società esisterebbe: affinché qualcosa esista, bisogna che sia definita da un limite esterno e

il Reale servirebbe qui da exteriorità, a garanzia della consistenza interiore della società. (Questo è ciò che fa l'antisemitismo 'reificando' l'aporia impossibilità-antagonismo del sociale nella figura esteriore dell'ebreo - l'ebreo diventa la garanzia ultima che la società esiste. Ciò che si verifica nel passaggio dalla lotta di classe all'antisemitismo fascista non è solo la sostituzione di una figura di nemico [il borghese, la classe dominante] con un'altra [l'ebreo], ma uno scivolamento da una logica dell'antagonismo che rende impossibile la società stessa a una logica del nemico esterno che, viceversa, garantisce consistenza alla società.)

Il paradosso, qui, è che Butler per certi versi ha ragione: sì, il Reale è in effetti interno/inerente al Simbolico, non è il suo limite esterno; ma è esattamente per questa ragione che non può essere simbolizzato. In altre parole, il paradosso è che il Reale come esterno, escluso dal simbolico, è a tutti gli effetti una determinazione simbolica - ciò che elude una simbolizzazione è precisamente il Reale come punto di fallimento inerente alla simbolizzazione 52.

Proprio in funzione di questa dimensione di interiorità del Reale al Simbolico, è possibile toccare il Reale attraverso il Simbolico questo è il cuore del trattamento psicoanalitico per Lacan; questo è ciò che corrisponde all'idea lacaniana di atto psicoanalitico - l'atto come il gesto che, per definizione, tocca la dimensione di un Reale impossibile.

Questo atto non va concepito come una mera propensione a 'risolvere una varietà di problemi parziali' all'interno di un campo dato, ma come un gesto più radicale di sovversione dello stesso principio che struttura questo campo.

Un atto non si dà semplicemente entro l'orizzonte dato di ciò che appare 'possibile', ma ridefinisce gli stessi contorni di ciò che è possibile (un atto compie ciò che, all'interno di un dato universo simbolico, sembra essere 'impossibile', e così cambia le sue stesse condizioni, creando retroattivamente le condizioni della sua propria possibilità). Così, quando siamo rimproverati da qualcuno di aver fatto qualcosa di inaccettabile, un atto si dà se non ci difendiamo più, se non accettiamo più la premessa fondamentale che fino a quel momento avevamo condiviso con il nostro avversario; al contrario, noi ora accettiamo completamente il rimprovero, cambiando lo stesso terreno

che lo rendeva inaccettabile - un atto si dà quando la nostra risposta al rimprovero è “Sì, questo è proprio ciò che sto facendo!”.

Un esempio recente, modesto, forse non troppo appropriato, potrebbe essere l'esclamazione spontanea di Kevin Klein (“Sono gay”, invece di “Sì!”) durante la cerimonia di matrimonio nel film *In and Out*: ammettendo apertamente di essere gay, e quindi prendendo in controttempo non solo noi, gli spettatori, ma pure se stesso⁵³.

In una serie di film recenti (commerciali) troviamo il medesimo gesto radicale improvviso. In *Speed*, quando l'eroe (Keanu Reeves) si trova di fronte al terrorista che, con una pistola, tiene il suo compagno sotto tiro, e spara non al terrorista, ma al suo stesso compagno, colpendolo alla gamba, quest'atto apparentemente senza senso sciocca talmente il terrorista che lascia andar via l'ostaggio e si dà alla fuga...

In *Ransom*, quando il magnate dei media (Mel Gibson) va in televisione a rispondere ai rapitori che chiedono due milioni di dollari per il figlio, egli sorprende tutti offrendo due milioni di dollari a chiunque gli fornisca informazioni sul conto dei rapitori, e annunciando che darà loro la caccia se non rilasceranno immediatamente il figlio. Un gesto talmente radicale da prendere alla sprovvista non solo i rapitori infatti subito dopo averlo compiuto lo stesso Gibson quasi sviene, consapevole del rischio che sta correndo... E infine, il caso più eclatante: quando nella scena-flashback di i soliti sopetti il misterioso Keyser Soeze (Kevin Spacey) torna a casa e trova la moglie e la figlia minacciate con la pistola da un membro di una banda rivale, fa ricorso al gesto radicale di sparare contro moglie e figlia, causandone la morte - con un atto che lo pone in condizione di mettersi spietatamente alla caccia dei membri della banda rivale, delle loro famiglie, dei genitori, degli amici, uccidendoli tutti...

Il punto che questi tre gesti hanno in comune sta nel fatto che, in una situazione di scelta forzata, il soggetto compie la scelta 'folle', impossibile in un certo senso, di colpire se stesso e ciò che egli ha di più prezioso. Tale atto, che non equivale affatto a un caso di aggressività impotente diretta a se stessi, modifica piuttosto le coordinate della situazione in cui il soggetto si riconosce: prendendo le distanze dal prezioso oggetto per il cui possesso il nemico lo teneva in scacco fino a quell'istante, il soggetto guadagna lo spazio dell'azione libera.

Non è tale esempio di gesto radicale, 'colpire se stessi', costitutivo della soggettività in quanto tale? Non è forse Lacan stesso a compiere un simile atto di 'colpire se stesso' quando, nel 1979, scioglie l'Ecole freudienne de Paris, il suo agalma, la sua organizzazione, lo spazio stesso della sua vita collettiva? Egli era ben consapevole però che solo un simile atto 'auto-distruttivo' poteva schiudere la strada a un nuovo inizio.

Nel campo specifico della politica, gran parte dell'attuale Sinistra soccombe al ricatto ideologico della Destra accettandone le premesse basilari (l'era dello Stato sociale, con le sue spese illimitate, è giunta al termine', ecc.) - in definitiva è questo l'orizzonte della tanto celebrata 'terza via' della socialdemocrazia odierna. In queste condizioni, un atto autentico sarebbe di rispondere al fervore con cui la Destra critica alcune misure 'radicali' ("Tu vuoi l'impossibile; questo causerà una catastrofe, un aumento dell'intervento statale..."), senza difendersi affermando che non era ciò che intendevamo, che non siamo più i vecchi socialisti, che le misure proposte non incrementeranno il budget dello Stato, che anzi renderanno maggiormente 'efficiente' la spesa dello Stato e saranno d'incentivo agli investimenti, e così via su questa strada, ma di tuonare: "Sì, questo è proprio ciò che vogliamo!"⁵⁴.

Sebbene la presidenza Clinton sia un perfetto esempio di 'terza via' della (ex) Sinistra di oggi che soccombe ai ricatti ideologici della Destra, il suo programma di riforma della sanità poteva essere considerato come una sorta di atto, perlomeno nelle condizioni attuali, dal momento che si sarebbe dovuto basare sul rifiuto dell'idea egemonica di riduzione delle spese dello Stato - e un simile programma, in un certo senso, avrebbe fatto 'l'impossibile'.

Non fa meraviglia che, nel giro di poco, il progetto sia fallito: il suo fallimento - forse l'unico evento significativo, sebbene negativo, della presidenza Clinton - conferma la forza materiale del concetto ideologico di 'libera scelta'. In altre parole, nonostante gran parte della cosiddetta 'gente comune' non fosse ben informata sul programma di riforma, la lobby dei medici (due volte più potente della lobby della difesa!) ha avuto gioco facile nell'imporre al pubblico l'idea che, con un'assistenza sanitaria per tutti, la libera scelta (in materia di questioni mediche) sarebbe stata in qualche modo intaccata. Contro questo riferimento, puramente fittizio, alla 'libera scelta', ogni enumerazione di

'fatti concreti' (in Canada il sistema sanitario è meno costoso e più efficiente, con una libera scelta non inferiore, ecc.) ha finito per rivelarsi sterile. In maniera simile si comporta l'identità del soggetto (dell'agente): in un atto autentico, non soltanto io esprimo/attualizzo la mia natura interiore, piuttosto, ridefinisco me stesso, nel cuore stesso della mia identità.

Per rievocare l'esempio più volte citato da Butler di un soggetto che ha un profondo 'attaccamento appassionato' omosessuale, e tuttavia resta incapace di riconoscerlo apertamente, di farlo entrare nella sua identità simbolica⁵⁵: in un atto sessuale autentico, il soggetto dovrebbe cambiare anche il suo modo di entrare in rapporto con il suo 'attaccamento appassionato' omosessuale non solo nel senso di un 'venire allo scoperto', di una piena identificazione di se stesso come gay. Un atto autentico non sposta soltanto il limite che divide la nostra identità in una parte riconosciuta e in una parte emarginata, privilegiando quest'ultima, non ci mette solo in grado di accettare come 'possibili' le nostre più profonde fantasie 'impossibili': l'atto trasforma le coordinate stesse della fondazione fantasmatica del nostro essere.

Un atto non ridisegna semplicemente i contorni della nostra identità simbolica pubblica, piuttosto trasforma la dimensione spettrale che sostiene questa identità, il fantasma mai sopito che ossessiona il soggetto vivente, la storia segreta delle fantasie traumatiche scritta 'tra le righe', nei difetti e nelle distorsioni della tessitura simbolica esplicita della sua identità.

A questo punto si potrebbe ribattere con il contro-argomento classico che si oppone a questa nozione lacaniana di atto: se noi definiamo un atto esclusivamente per il fatto che la sua emergenza improvvisa sorprende/trasforma l'agente stesso e che, al contempo, cambia retroattivamente le sue condizioni di (im)possibilità, non è allora il nazismo un atto par excellence! Hitler non ha forse fatto 'l'impossibile', modificando l'intero campo di quanto era considerato 'accettabile' nell'universo liberal-democratico?

Un rispettabile petit bourgeois della classe media che, come sorvegliante in un campo di concentramento, torturava gli ebrei, non compiva forse ciò che era considerato impossibile nella sua precedente esistenza 'decente', non riconosceva forse il suo 'attaccamento appassionato' alla tortura sadica? E a questo punto che i concetti di

'attraversamento del fantasma' e di trasformazione della costellazione che genera i sintomi sociali diventano cruciali. Un atto autentico mette in moto il fantasma rimosso, attaccandolo dal punto di vista del 'sintomo sociale' (ricordiamo che Lacan attribuisce l'invenzione del sintomo a Marx!). La cosiddetta 'rivoluzione nazista', con il suo diniego/spostamento del fondamentale antagonismo sociale (lotta di classe' che investe l'edificio sociale dall'interno) con la sua proiezione/esternalizzazione della causa dell'antagonismo sociale nella figura dell'ebreo, e con la conseguente riaffermazione dell'idea corporativista della società come un tutto organico - chiaramente elude il confronto con l'antagonismo sociale: la 'rivoluzione nazista' è il caso esemplare di uno pseudo-cambiamento, di un'attività frenetica nel corso della quale molte cose cambiano - 'qualcosa accadeva sempre' - cosicché proprio questo 'qualcosa' - ciò che realmente conta - non accada e affinché nulla cambi davvero.

Insomma, un atto autentico non è semplicemente esteriore rispetto al campo simbolico egemone da esso stesso intaccato: un atto è un atto soltanto in relazione ad un campo simbolico, come un'interferenza all'interno di esso. Sarebbe a dire: un campo simbolico è sempre e per definizione 'decentrato' in se stesso, strutturato attorno a un centro vuoto/impossibile (in altri termini, la storia di una vita è un bricolage di tentativi falliti di fare i conti con qualche trauma; un edificio sociale è, in ultima istanza, un tentativo fallimentare di spostare/offuscare il suo antagonismo costitutivo); e un atto disturba il campo simbolico nel quale fa irruzione non da un punto al di fuori, ma precisamente dal punto-base di questa impossibilità implicita, da uno scoglio che è il suo principio strutturale celato, misconosciuto. In contrasto con il livello dell'atto autentico, che irrompe nel vuoto costitutivo, con il punto di fallimento - o con ciò che Alain Badiou ha chiamato la "torsione sintomale" di una data costellazione⁵⁶ -, l'atto inautentico legittima se stesso con il riferimento al punto di pienezza sostanziale di una data costellazione (sul terreno politico: razza, vera religione, nazione...): mira precisamente a cancellare le ultime tracce della "torsione sintomale" che disturba l'equilibrio di una certa costellazione.

Una conseguenza politica palpabile di quest'idea di atto che deve intervenire nella "torsione sintomale" della struttura (il che costituisce anche una prova che la nostra posizione non implica un 'essenzialismo

economico') è che in ogni costellazione concreta c'è un solo fragile punto nodale di contesa, che decide dove 'si sta davvero'.

Per esempio, nel recente conflitto della cosiddetta 'opposizione democratica' in Serbia contro il regime di Milosevic, il punto realmente nodale era costituito dalla posizione nei confronti della maggioranza albanese in Kosovo: una larga maggioranza della 'opposizione democratica' appoggiava incondizionatamente il programma nazionalista anti-albanese di Milosevic, accusandolo persino di scendere a compromessi con l'Occidente e di 'tradire' gli interessi nazionali serbi in Kosovo. Nel corso delle manifestazioni studentesche contro i brogli del Partito socialista di Milosevic durante le elezioni dell'inverno del 1996, i media occidentali che seguivano da vicino gli eventi, e che elogiavano il ritrovato spirito democratico in Serbia, menzionavano molto di rado il fatto che uno degli slogan più utilizzati dai dimostranti contro le forze speciali di polizia era "Invece di colpire noi, andate in Kosovo e sbattete fuori gli albanesi !".

Così - questa è la mia idea – dal punto di vista sia teoretico sia politico è sbagliato affermare che, nella Serbia di oggi, il 'nazionalismo anti-albanese' sia semplicemente uno dei 'significanti fluttuanti' di cui si può appropriare sia il blocco di potere di Milosevic sia l'opposizione: nel momento in cui lo si sostiene, non importa quanto lo si possa 'reinscrivere entro la serie democratica delle equivalenze', si accetta già il terreno definito da Milosevic, si sta già - come in effetti è accaduto - 'giocando il suo gioco'. Nella Serbia di oggi, il sine qua non assoluto di un atto politico autentico dovrebbe essere quello di rifiutare assolutamente il topos politico-ideologico della minaccia albanese in Kosovo.

La psicoanalisi è ben consapevole di un vasto ventaglio di 'atti falsi': il violento passaggio à l'acte di stampo psicotico-paranoide, l'acting out isterico, l'auto-impedimento ossessivo, l'auto-strumentalizzazio¹²⁸ ne perversa, tutti questi atti non sono semplicemente sbagliati rispetto a qualche norma esterna, essi sono in modo immanente sbagliati, dal momento che possono essere compresi in modo corretto solo come reazioni a qualche trauma misconosciuto che essi cancellano, rimuovono, ecc.

Sarei tentato di dire che la violenza antisemita nazista era 'falsa' allo stesso modo: l'impatto rovinoso di questa frenetica attività era

fondamentalmente 'mal diretto', era una specie di grandioso passage à l'acte che tradiva l'incapacità di sostenere il nucleo autentico del trauma (l'antagonismo sociale). Così, ciò che affermo è che la violenza antisemita non è solo 'fattualmente sbagliata' (gli ebrei 'non sono davvero così', persone che ci sfruttano con l'intento di organizzare un complotto internazionale) e/o 'moralmente sbagliata' (inaccettabile in termini di norme elementari di decoro, ecc.), ma è anche 'falsa' nel senso di una inautenticità che è epistemologica e, allo stesso tempo, etica; proprio come un ossessivo che reagisce alle proprie fissazioni sessuali denegate elaborando atti compulsivi e rituali di difesa, in maniera inautentica.

Lacan sosteneva che anche laddove la moglie del paziente è davvero andata a letto con altri uomini, la gelosia del paziente deve lo stesso essere trattata come una condizione patologica; in modo analogo, anche se ebrei ricchi sfruttavano 'realmente' dei lavoratori tedeschi, seducevano le loro mogli, dominavano la stampa popolare, e così via, l'antisemitismo resta una condizione patologica e ideologica enfaticamente falsa: perché? Ciò che la rende patologica è l'investimento libidico-soggettivo, misconosciuto, verso la figura dell'ebreo - il modo in cui l'antagonismo sociale viene spostato-oblitterato per essere 'proiettato' nella figura dell'ebreo⁵⁷.

Così, tornando all'usuale obiezione rivolta alla nozione lacaniana di atto: questa seconda caratteristica (un gesto, per contare come un atto, deve 'attraversare il fantasma') non è semplicemente un criterio ulteriore o aggiuntivo da addizionare al primo ('fare l'impossibile', riscrivere retroattivamente le sue stesse condizioni): se questo secondo criterio non è soddisfatto, neppure il primo viene di fatto onorato - ossia noi non stiamo 'facendo l'impossibile', non stiamo attraversando il fantasma in direzione del Reale.

Il problema della scena filosofico-politica di oggi è espresso nella sua forma migliore dalla vecchia domanda di Lenin "Che fare?". Come riaffermare, sul terreno della politica, la dimensione propria dell'atto? La prima forma di resistenza contro l'atto è oggi una sorta di Denkverbot (divieto di pensare) simile all'infame Berufsverbot (divieto di venir assunti da istituzioni statali) della Germania di fine anni Sessanta.

Nel momento in cui si mostra un minimo impegno in progetti politici che puntano seriamente a cambiare l'ordine esistente, la risposta immediata è: “Per quanto sia ben intenzionato, andrà necessariamente a finire con un nuovo Gulag!”. Il 'ritorno all'etica' nella filosofia politica odierna sfrutta vergognosamente gli orrori dei Gulag o dell'Olocausto come spauracchio, per impedirci di avviare una seria battaglia radicale. In questa maniera, i liberali, conformisti e senza scrupoli, trovano una soddisfazione ipocrita nella loro difesa dell'ordine esistente: essi sanno che c'è corruzione, sfruttamento, e così via, ma ogni tentativo di cambiare le cose è denunciato come pericoloso e inaccettabile da punto di vista etico, grazie all'evocazione degli spettri dei Gulag o dell'Olocausto...

Questa resistenza contro l'atto sembra essere condivisa da un ampio spettro di posizioni filosofiche (ufficialmente) opposte. Quattro filosofi così distanti tra loro come Derrida, Habermas, Rorty e Dennett, probabilmente adotterebbero, nelle rispettive scelte politiche, la stessa posizione della sinistra-di-centro liberal-democratica; quanto alle conseguenze politiche da trarre, le differenze tra loro mi sembrano trascurabili.

D'altra parte, già intuitivamente sappiamo che un filosofo come Heidegger da un lato, o come Badiou dall'altro, assumerebbero senza dubbio posizioni diverse. Rorty, che ha fatto questa osservazione perspicace, ne conclude che le differenze filosofiche non implicano, né generano, né tanto meno si basano su differenze politiche: non sarebbero insomma politicamente rilevanti. E se invece le differenze filosofiche importassero politicamente, e se, di riflesso, la congruenza politica tra i filosofi ci suggerisse qualcosa di cruciale sulla loro stessa posizione filosofica) E se, a dispetto dei grandi e appassionati dibattiti pubblici tra decostruzionisti, pragmatisti, habermasiani e cognitivisti, essi condividessero tutti una serie di premesse filosofiche, se ci fosse un'irriconeoscibile prossimità tra loro? E se il compito di oggi fosse proprio quello di rompere con questo terreno di premesse condivise?

Note

1 A. Badiou, *Politics and Philosophy. An Interview with Alain Badiou*, in appendice ad A. Badiou, *Ethics*, New York 2001.

2 Più precisamente, l'idea, già presente nel suo primo libro, *Soggetti del desiderio* (1987) (ed. it. Roma-Bari 2009), di collegare la nozione di riflessività in psicoanalisi (il rovesciamento della regolazione del desiderio nel desiderio della regolazione, ecc.) con la riflessività dell'idealismo tedesco, soprattutto di Hegel.

3 Per cominciare, si dovrebbero mettere in questione (o 'decostruire') le priorità poste dall'odierno decostruzionismo a fondamento indiscutibile del suo lavoro: priorità della differenza sull'identità, del cambiamento storico sull'ordine, dell'apertura sulla chiusura, delle dinamiche vitali sugli schemi rigidi, della finitudine temporale sull'eternità... Secondo me, queste priorità non sono in alcun modo auto-evidenti.

4 Cfr. S. Zizek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica* (2000), Milano 2003.

5 E bene ricordare che il primo a formulare la problematica che sta dietro il concetto di egemonia (un uno che, nella serie degli elementi, occupa il posto dell'impossibile zero, ecc.) è stato Jacques-Alain Miller, col suo concetto di 'sutura', in un intervento al seminario di Jacques Lacan del 24 febbraio 1965, pubblicato per la prima volta in "Cahiers pour l'analyse", 1 (1966), pp. 37-49.

6 E. Laclau, *The Politics of Rhetoric*, intervento al convegno "Culture and Materiality", University of California, 1998.

7 Questo spostamento è analogo alla serie di spostamenti che caratterizzano l'emergere della società moderna come società riflessiva: non nasciamo più direttamente 'dentro' il nostro stile di vita; piuttosto, abbiamo una 'professione', giochiamo certi 'ruoli sociali' (tutti termini che denotano una contingenza irriducibile, un gap tra il soggetto umano astratto e il suo particolare stile di vita); in ambito artistico, non riconosciamo più alcune regole artistiche come 'naturali', piuttosto siamo consapevoli di una moltitudine di 'stili artistici' condizionati dalla storia, stili fra i quali siamo liberi di scegliere.

8 Vorrei riprendere la tesi quasi dimenticata di Francis Fukuyama sulla fine della storia dopo l'avvento dell'ordine globale, liberal-democratico. L'alternativa ovvia sembra che: o si accetta la tesi hegeliana della supposta fine della storia, della forma infine razionale di vita sociale, o si insiste sul fatto che i conflitti e la contingenza storica vanno avanti, che siamo lontani dalla fine della storia... La mia opinione è che nessuna delle due opzioni sia veramente hegeliana. La prima opzione dovrebbe certo rifiutare l'idea ingenua di fine della storia nel senso di una compiuta riconciliazione, di una battaglia che era vinta fin dall'inizio; ma, con l'odierno ordine globale, capitalistico, liberal-democratico, con l'attuale regime di 'riflessività globale', noi abbiamo ottenuto di fatto una rottura con tutta la storia passata; la storia, per certi versi, ha raggiunto la sua fine, ma solo nel senso che viviamo in una società post-istorica. Lo storicismo globalizzato e la contingenza rappresentano gli indici definitivi di questa 'fine della storia'. Dunque, noi dovremmo dire che oggi, sebbene la storia non sia giunta alla propria fine, la stessa nozione di 'storicità' funziona in modo diverso da prima.

9 Il caso opposto è anche più cruciale e decisivo per la storia della politica marxista: non quando il proletariato realizza il compito (democratico) lasciato incompiuto dalla classe 'precedente', la borghesia; ma quando il compito rivoluzionario del proletariato stesso viene preso in mano da una classe 'precedente' - cioè dai contadini, classe antagonista del proletariato, intesa ora come classe 'sostanziale' par excellence, come nelle rivoluzioni asiatiche dalla Cina alla Cambogia.

10 Non è vero, allora, che nell'attuale opposizione tra le forme predominanti di Destra e di Sinistra politiche, ciò che in effetti ci ritroviamo sono, come dice Marco Revelli, 'due destre': l'opposizione attuale non è forse quella tra la Destra 'populista' (che chiama se stessa 'Destra') e la Destra 'tecnocratica' (che chiama se stessa la 'Nuova Sinistra')? L'ironia è che oggi, in ragione del suo populismo, la Destra sa articolare la sua posizione ideologica assai meglio di quanto sappia fare la tradizionale classe operaia (o quel che ne resta).

11 W. Brown, *States of Injury*, Princeton 1995, p. 60.

12 Ivi, p.61.

13 K. Marx, Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857/1858), Firenze 1968, p. 25.

14 Più in generale - ma è una cosa che va ben oltre i limiti di questo saggio - si dovrebbe ancor oggi tematizzare lo statuto della produzione (materiale) in opposizione alla partecipazione allo scambio simbolico (è merito di Fredric Jameson aver insistito più e più volte su questo punto). Per due filosofi così differenti come Heidegger e Badiou, la produzione materiale non è comunque il terreno di un 'autentico' evento-verità (come lo sono la politica, la filosofia, l'arte...); i decostruzionisti, che di solito cominciano con lo stabilire che anche la produzione è parte del regime discorsivo, non ritengono che si tratti di qualcosa di esterno al campo della cultura simbolica, e dunque la ignorano... Ma non si riflette forse questa 'rimozione' della produzione nella sfera della produzione stessa, nella divisione tra il terreno simbolico-virtuale della progettazione-programmazione 'creativa' e la sua esecuzione, la sua realizzazione materiale, che avviene sempre più nelle fabbriche del Terzo Mondo, dall'Indonesia al Brasile, fino alla Cina? Questa divisione - da una parte, la programmazione pura 'priva di resistenza', prodotta in campus o negli edifici trasparenti delle corporation; dall'altra, l'esecuzione sporca e 'invisibile', presa in conto dai progettisti solo sotto forma di 'costi ambientali', ecc. - è sempre più radicale oggi. I due luoghi sono spesso separati anche geograficamente da migliaia di chilometri.

15 Su questo spettacolo di pseudo-produzione, vedi S. Willis, *A Primer for Daily Life*, New York 1991, pp. 17-18.

16 Non sto facendo, così, mia la recente critica di Richard Rorty all'elitismo 'radicale' dei cultural studies (cfr. R. Rorty, *Una sinistra per il prossimo secolo: l'eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento* [1998], Milano 1999)? La differenza, però, è che Rorty sembra difendere la partecipazione della Sinistra al processo politico così com'è negli USA, con l'intento di riportare in auge il programma dei democratici progressisti degli anni Cinquanta e dei primi anni Sessanta (giocarsela alle elezioni, fare pressione sul Congresso...), senza 'fare l'impossibile' e quindi senza prendere di petto le coordinate strutturali della vita sociale. In tal modo, il 'pragmatismo impegnato' di Rorty (politico, non filosofico) finisce con l'essere il rovescio complementare della posizione 'radicale' dei cultural studies, che aborre

ogni effettiva partecipazione ai processi politici come un inammissibile compromesso: sono due facce della stessa medaglia.

17 Brown, *States of Injury*, cit., p. 14.

18 Ivi, p. 60. In una prospettiva più generale, 'estremismo' politico o 'radicalismo eccessivo' potrebbero essere intesi come fenomeni di spostamento ideologico politico: come indice del loro opposto, come limitazione, come rifiuto di 'andare fino in fondo'. Cos'era l'uso giacobino del terrore 'radicale' se non una sorta di agito isterico che comprovava l'incapacità di alterare i fondamenti stessi dell'ordine economico (la proprietà privata, ecc.)? E non vale lo stesso anche per i cosiddetti 'eccessi' del political correctness? Non denunciano anch'essi, involontariamente, la rinuncia a prendere di petto le cause effettive (economiche, ecc.) del razzismo e del sessismo?

19 Un esempio di questa sospensione (del concetto) di classe è il fatto, già sottolineato da Badiou (cfr. A. Badiou, *Metapolitica* [1998], Napoli 2001, p. 132), che nel discorso critico e politico del nostro tempo il termine 'operaio' è scomparso, sostituito e/o schermato da 'immigrati' (operai immigrati: algerini in Francia, turchi in Germania, messicani negli USA). In tal modo, la questione di classe dello sfruttamento dei lavoratori viene trasformata nella problematica multiculturale del razzismo, dell'intolleranza, ecc. - e l'eccessivo investimento nella protezione dei diritti degli immigrati (questione etnica), proprio dei liberali multiculturalisti, ricava chiaramente la sua forza dalla 'rimozione' della dimensione classista.

20 J. Totfing, *New Theories of Discourse*, Oxford 1999, p. 36.

21 Ivi, p. 38.

22 E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London-New York 1985.

23 Brown, *States of Injury*, cit., p. 304.

24 Ivi, p. 14.

25 In altre parole, 'universale concreto' significa che ogni definizione è alla fine circolare, forzata a includere/ripetere il termine da definire tra gli elementi che ne danno la definizione. Precisamente in questo senso, tutte le grandi definizioni progressiste e materialiste risultano circolari, dalla 'definizione' di Lacan del significante ("un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante") fino alla definizione (implicita) rivoluzionaria di uomo ("l'uomo deve essere

annientato, fatto fuori senza pietà, al fine di produrre un uomo nuovo"). In entrambi i casi, si avverte la tensione tra la serie di elementi 'ordinari' (significanti 'ordinari', uomini 'ordinari' come 'materiale' della storia) e l'elemento 'vuoto' fuori dall'ordinario (0 significante-padrone unitario, T'uomo nuovo' socialista, che è anche in linea di principio un luogo vuoto da riempire con contenuti positivi attraverso il tumulto rivoluzionario). In una rivoluzione autentica non c'è alcuna determinazione positiva a priori di questo uomo nuovo, cioè una rivoluzione non è legittimata da un'idea positiva di quale sia l'essenza dell'uomo, 'alienata' nelle condizioni presenti e da realizzarsi attraverso il processo rivoluzionario. La sola legittimazione di una rivoluzione è negativa, un desiderio di rompere con il passato. Così, in entrambi i casi, il soggetto è il 'medio evanescente' fra i due livelli. In altre parole: la struttura tautologica attorcigliata/ricurva in cui una sottospecie è inclusa e contata nella specie come suo proprio elemento, è la struttura stessa della soggettività. (Nel caso dell'uomo', il soggetto rivoluzionario - il partito - è il 'medio evanescente' fra uomini corrotti 'normali' e il nuovo uomo emergente: rappresenta l'uomo nuovo per l'insieme degli uomini 'ordinari'.)

26 L'universale concreto è connesso alla nozione di reduplicano simbolica, di gap minimo tra un tratto 'reale' e la sua iscrizione simbolica. Prendiamo l'opposizione tra un uomo ricco e uno povero: quando abbiamo a che fare con la reduplicatio non basta dire che la specie dell'uomo può essere suddivisa in due sottospecie, il ricco e il povero, quella con soldi e quella senza, poiché si può sostenere che ci sono 'uomini ricchi senza denaro' e 'uomini poveri con denaro', cioè persone che, se per status simbolico sono identificate come 'ricche', sono però fallite, hanno perso la loro fortuna; e persone che, se per status simbolico sono identificate come 'povere', hanno magari goduto di un inaspettato colpo di fortuna. La specie di 'uomini ricchi' può così essere suddivisa in ricchi con denaro e ricchi senza denaro, vale a dire il concetto di 'uomini ricchi' in un certo senso include se stesso come la sua propria specie. Analogamente, non è forse vero che nell'universo simbolico patriarcale, 'donna' non è semplicemente una delle due sottospecie del genere umano, ma è 'un uomo privo di pene'? A voler essere rigorosi si dovrebbe introdurre qui la distinzione fra fallo e pene, poiché fallo in quanto significante è precisamente la reduplicatio

simbolica di pene, così che in un certo modo (ed è questa l'idea lacaniana di castrazione simbolica) proprio la presenza del pene indica l'assenza del fallo l'uomo lo ha (il pene) e non lo è (il fallo); mentre la donna che non lo ha (il pene) lo è (il fallo). A questo punto, nella versione maschile della castrazione, il soggetto perde, è privato di, ciò che non ha mai posseduto (in perfetta opposizione all'amore, che, secondo Lacan, significa dare ciò che non si ha). Forse questo ci mostra anche il modo - o uno dei modi - di riscattare la nozione freudiana di Penisneid: e se questa sfortunata 'invidia del pene' venisse considerata come una categoria maschile, e se designasse il fatto che il pene che un uomo effettivamente ha non è mai quello, il fallo, che è sempre mancante (e questo gap può anche esprimersi nell'idea fantasmatica, tipicamente maschile, che c'è sempre alla fine un altro uomo il cui pene 'è davvero il fallo', un uomo che davvero incarna la piena potenza)?

27 Attingo qui dall'articolo di G. Daly *Ideology and its Paradoxes* (pubblicato in "The Journal of Political Ideologies", 1999).

28 Ho approfondito la logica di questo 'supplemento osceno di potere' nel primo capitolo di *L'epidemia dell'immaginario* (1997), Roma 2004.

29 Faccio riferimento al testo di P. Pfaller, *Der Ernst der Arbeit ist vom Spiel gelernt*, in *Work and Culture*, a cura di H. Lachmayer ed E. Louis, Klagenfurt 1998, pp. 29-36.

30 Ch. Wolf, *Riflessioni su Christa T.* (1968), Milano 1990, p. 67.

31 In modo esattamente simmetrico, i critici letterari sovietici avevano ragione a sottolineare come i romanzi spionistici di John Le Carré - che descrivono la Guerra Fredda in tutta la sua ambiguità morale, con agenti occidentali (come Smiley) pieni di dubbi e incertezze, spesso sconvolti per le manipolazioni che sono obbligati a compiere - fossero legittimazioni letterarie della democrazia anticomunista occidentale di gran lunga più potenti dell'anticomunismo volgare degli spy thrillers alla Ian Fleming.

32 Questo anche perché *Scambi di genere* è senza dubbio il più grande successo di Butler, mentre *Hegemony and Socialist Strategy* (scritto con Chantal Mouffe) è il greatest hit di Laclau: al momento del loro intervento, perspicace e tempestivo, sulla scena teorica, entrambi i libri vennero identificati con una certa pratica politica, cui servirono da atti di legittimazione e/o ispirazione. *Scambi di genere* con la piega

anti-identitaria delle queer politics e lo spostamento performativo dei codici dominanti; *Hegemony and Socialist Strategy* con la 'concatenazione' delle lotte progressiste particolari (femministe, antirazziste, ecologiche...) in polemica con la tradizionale lotta di classe (J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* [1990], Milano 2004; Laclau, Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, cit.).

33 Ancora: la contrapposizione fra la realizzazione impossibile della pienezza della società e la soluzione pragmatica di problemi parziali, piuttosto che essere un a priori non-storico, non è anche l'espressione di un preciso momento storico, quello del cosiddetto 'crollo delle grandi narrazioni storicoideologiche'? 34

Questo gap che separa perennemente il Reale di un antagonismo da (la sua traduzione in) una forma di opposizione simbolica si fa evidente nel surplus che emerge da ognuna delle traduzioni. Per esempio, nel momento in cui traduciamo l'antagonismo di classe nell'opposizione di classi in quanto gruppi sociali positivi ed esistenti (la borghesia versus la classe lavoratrice) ci sarà sempre, per ragioni strutturali, un surplus, un terzo elemento che non 'rientra' in questa opposizione (lumpenproletariat, ecc.). E certo accade la stessa cosa con la differenza sessuale in quanto reale: ciò significa che c'è sempre, per ragioni strutturali, un surplus di eccessi 'perversi' su 'maschile' e 'femminile' come identità simboliche opposte. Si potrebbe dire anche che l'articolazione simbolico-strutturale del Reale in un rapporto antagonistico è sempre una triade; per esempio, oggi l'antagonismo di classe appare, nell'edificio della differenza sociale, come una triade composta da upper class (Vélite costituita dai manager, dai politici e dagli intellettuali), middle class, e una lower class non integrata (i lavoratori immigrati, i senzatetto...).

35 Almeno nella misura in cui per 'kantismo' continuiamo a intendere la sua lettura standard; ma esiste oggi un altro Kant da riscoprire, il Kant di Lacan - cfr. A. Zupancic, *Ethics of the Real*. Kant, Lacan, London-New York 1999.

36 C. Lévi-Strauss, *Esistono le organizzazioni dualiste?*, in Id., *Antropologia strutturale* (1958), Milano 1966, pp. 153-154.

37 Cfr. R. Mocnik, *Das "Suhjekt, dem unterstellt wird zu glauben" und die Nation als eine Null-Institution*, in *Denk-Prozesse nach*

Althusser, a cura di H. Bòke, J.C. Müller e S. Reinfeldt, Hamburg 1994.

38 Ci sono due idee evoluzioniste che corrispondono a questo malinteso: la prima, per cui ogni legame sociale di tipo 'artificiale' emergerebbe da un fondamento naturale, il legame etnico o di sangue; la seconda, conseguenza della prima, per cui tutte le forme 'artificiali' di divisione sociale e di sfruttamento nascerebbero e si svilupperebbero gradualmente da un fondamento naturale, la differenza tra i sessi.

39 Cfr. J. Butler, *La vita psichica del potere: teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento* (1997), Roma 2005, pp. 115-125. L'articolo di Mladen Dolar, *Beyond Interpellation* è stato pubblicato in "Qui Parie", 6, n. 2 (primavera-estate 1993), pp. 73-96. Per una lettura lacaniana di Althusser simile a (e in debito con) quella di Dolar, vedi i capitoli 2 e 5 del mio *The Sublime Object of Ideology*, London-New York 1989.

40 Ivi, p. 76.

41 Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 121. 42 Sulla precisa formulazione di Dolar circa il rapporto tra il soggetto lacaniano e il cogito cartesiano, cfr. M. Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious*, in *Cogito and the Unconscious*, a cura di S. Zizek, Durham N.C. 1998.

43 Il 'grande Altro' lacaniano non designa soltanto le regole simboliche esplicite che regolano l'interazione sociale, ma anche un'intricata ragnatela di regole 'implicite' non-scritte. Basti menzionare *The Little Book of Hollywood Clichés* (London 1995) di Roger Ebert, che contiene centinaia di esempi di regole stereotipate: dalla famosa regola del 'carretto della frutta' (durante una scena di inseguimento, un carretto della frutta verrà rovesciato e un venditore ambulante, di origine etnica, arrabbiato correrà in mezzo alla via agitando i pugni contro il veicolo del protagonista che subito riparte) fino ai casi più raffinati della regola "Grazie, ma niente grazie!" (due persone hanno appena concluso una conversazione col cuore in mano, e proprio quando la persona A sta per lasciare la stanza, la persona B dice: "Bob [o qualunque altro nome] ?", A si ferma, si gira, e dice: "Sì?", e B allora dice: "Grazie"); o la regola della 'borsa da drogheria' (tutte le volte che una donna spaventata e cinica che non intende ricadere in una vicenda amorosa viene inseguita da un corteggiatore che vuole infrangere il suo

muro di solitudine, lei andrà a far spese dal droghiere; poi le borse si romperanno, frutta e verdura si rovesceranno ovunque - a simbolizzare il disordine in cui si trova la sua vita, e/o che il corteggiatore può aiutarla a raccogliere i pezzi della sua vita, non soltanto le patate e le mele). Questo è ciò che il 'grande Altro' è, in quanto sostanza simbolica delle nostre vite: tale insieme di regole non scritte che di fatto regolano le nostre azioni. Comunque, il supplemento spettrale alla Legge simbolica mira a qualcosa di più radicale: un nucleo narrativo osceno che deve essere 'rimosso' per poter restare operativo.

44 Su questo concetto, si veda il capitolo 3 del mio *L'epidemia dell'immaginario*, cit.

45 Questo punto è stato reso bene da Isolde Charim nel suo intervento *Dressur und Verneinung* alla conferenza "Der Althusser-Effekt", Vienna 17-20 marzo 1994.

46 Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 118.

47 Inoltre, come ho già dimostrato altrove (cfr. il capitolo 4 del mio *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Durham N.C. 1993), la fede (in una causa ideologica) è sempre anche una fede riflessiva, una fede di second'ordine, nel senso che è una 'intersoggettività' minima. Non è mai una fede diretta, ma una fede nella fede. Quando dico 'credo ancora nel comunismo', ciò che in fondo voglio dire è 'credo che non sono solo, che l'idea comunista è ancora viva, e che ci sono altre persone che ci credono'. Il concetto di fede implica il concetto di un 'soggetto supposto credere', di un altro soggetto nella cui fede io credo.

48 Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 115.

49 Ivi, p. 116.

50 Per questa nozione di soggetto, si veda il capitolo 1 del mio *Tarrying with the Negative*. Sia detto per inciso, la difesa più acuta di Althusser dalla critica lacaniana di Dolar (e mia) è stata offerta da Robert Pfaller, per il quale la distanza esperita dal soggetto nei confronti dell'interpellazione è la forma stessa del misconoscimento ideologico: l'apparente fallimento dell'interpellazione, il suo auto-smentirsi - il fatto che Io, soggetto, faccia esperienza del nucleo interiore del mio essere come qualcosa che non è 'tutto qui' (materialità dei rituali e degli apparati) - sarebbe proprio la controprova del suo successo, del fatto che Yeffet-sujet ha luogo realmente. E, dal momento

che il termine lacaniano per il nucleo intimo del mio essere è l'objet petit a, sembra legittimo affermare che questo oggetto petit a, il tesoro segreto, l'agalma, sia l'oggetto sublime dell'ideologia - il sentimento che c'è 'qualcosa in me più di me stesso' che non può essere ridotto ad alcuna delle determinazioni simboliche dettate dal mondo esterno, ossia a ciò che io rappresento per gli altri. Il sentimento di una 'profondità' insondabile e non esprimibile della personalità, la 'distanza segreta' nei riguardi di ciò che io sono per gli altri, sarebbe allora la forma esemplare della distanza che si produce nell'immaginario nei confronti dell'apparato simbolico? Qui si nasconde la dimensione cruciale dell'effet-sujet, che non consiste tanto nella mia identificazione diretta con l'ordine simbolico (l'identificazione diretta è potenzialmente psicotica; essa può trasformarmi in una 'bambola meccanica', invece che in una 'persona vivente') quanto nell'esperienza del nucleo del mio sé come qualcosa che pre-esiste all'interpellazione, come soggettività precedente l'interpellazione. Il gesto anti-ideologico par excellence è in tal senso l'atto di 'destituzione soggettiva' tramite cui io rinuncio al tesoro in me stesso e ammetto appieno la mia dipendenza da un'esteriorità di apparati simbolici - cioè a dire assumo il fatto che la stessa auto-esperienza di soggetto, che precede il processo esterno di interpellazione, è un misconoscimento retroattivo causato proprio dal processo di interpellazione. Si veda R. Pfaller, *Negation and Its Reliabilities*, in *Cogito and the Unconscious*, cit.

51 Come il lettore avrà notato, in questo saggio la mia strategia manipolativa consiste nel giocare l'uno contro l'altro i miei colleghi. (A cosa servono gli amici, se non a essere manipolati?) Mi sono prima rifatto (implicitamente) a Butler, nella mia difesa di Hegel contro Laclau (non dimentichiamo che Butler è riuscita a riscattare perfino il sapere assoluto hegeliano, l'insormontabile bête noire degli anti-hegeliani: cfr. il suo brillante intervento, *Commentary on Joseph Flay's "Hegel, Derrida, and Bataille's Laughter"*, in *Hegel and His Critics*, a cura di W. Desmond. Albany N.Y. 1989, pp. 174-178), mentre adesso mi rifaccio all'idea di antagonismo di Laclau, per difendere il Reale lacaniano dalle critiche di Butler.

52 Per coloro che conoscono Lacan è chiaro che mi sto riferendo alle 'formule della sessuazione': il Reale come esteriorità è l'eccezione che fonda l'universale simbolico, mentre il Reale in senso strettamente

lacaniano cioè interno al simbolico - è il punto di fallimento non sostanziale e sfuggente che rende il Simbolico sempre 'non tutto'. Sulle 'formule della sessuazione' si veda J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* (1972-1973), Torino 1983, in particolare i capitoli VI e VII.

53 Il film però cade nel kitsch sociale quando la cittadinanza, con troppa disinvoltura, passa dall'orrore di scoprire che l'insegnante è gay a una solidarietà carica di tolleranza nei suoi confronti - in una caricaturale imitazione della universalizzazione metaforica à la Rancière, tutti quanti gridano: "Noi siamo gay!".

54 Quando i cinici dello status quo accusano i supposti 'rivoluzionari' di credere che 'tutto è possibile', che 'tutto si può cambiare', ciò che vogliono dire in effetti è che niente è possibile, che non si può cambiare nulla nella realtà, poiché di fatto siamo condannati al mondo così com'è.

55 "Molte persone sentono che chi essi sono, il loro Io nel mondo, qualunque centro immaginario abbia, potrebbe essere totalmente dissolto se avessero rapporti omosessuali. Preferirebbero morire piuttosto che avere un rapporto omosessuale. Per queste persone l'omosessualità rappresenta la prospettiva di una dissoluzione psicotica" (intervista di Judith Butler con Peter Osborne, in *A Critical Sense*, a cura di P. Osborne, London 1966, p. 120).

56 Si veda A. Badiou, *tessere e l'evento* (1988), Genova 1995, p. 24.

57 Tutto questo non assomiglia alla 'sindrome del falso ricordo'? Problematico qui non è solo il fatto che 'ricordi' fatti riemergere con l'aiuto di terapeuti troppo volenterosi spesso si rivelino ingannevoli e fantasiosi: il punto, piuttosto, è che anche qualora questi ricordi siano veritieri (cioè, anche se il bambino è stato davvero molestato da un genitore o da qualche parente), essi sono 'falsi', poiché consentono al soggetto di assumere la posizione neutra di vittima passiva di circostanze esterne nocive, nascondendo la questione cruciale dell'investimento libidico della bambina o del bambino in ciò che le/gli è accaduto.

Universalità in competizione

di Judith Butler

Secondo il protocollo che Ernesto Laclau, Slavoj Žižek e io abbiamo accettato prima di scrivere queste sezioni del libro, noi non conosceamo in anticipo i primi contributi degli altri sul tema su cui scrivevamo i nostri. Presumevo che Žižek avrebbe sollevato la questione dello statuto della differenza sessuale, così ho deciso di dedicare una buona parte di questo secondo saggio a questa tematica.

Ma ciò che mi ha sorpreso del suo contributo era la sua convergenza con il mio sul problema del formalismo e penso che molto di quanto ho composto nel primo saggio costituisca qualcosa come una replica, *avant la lettre*, alla sua suggestione secondo cui, dopo tutto, io sarei una formalista nascosta.

Tutto questo diventa ancora più interessante grazie all'altra sua suggestione, in stile hegeliano, secondo la quale io sarei anche una storicista. Credo che il gruppo lacaniano che scrive secondo la tonalità di Žižek è l'unico gruppo di allievi che mi abbia definita storicista e io sono incantata da questo improbabile appellativo. La negoziazione diventa particolarmente difficile quando vengo etichettata anche come 'decostruzionista'. Questo è un termine che nessuno che pratica il criticismo decostruttivo ha mai usato, un termine che trasforma una pratica variabile di lettura in un'identità ideologica (si noti che non si usa il peggiorativo lacanista per descrivere un 'lacaniano' convinto). Piuttosto che accettare o rifiutare queste varie etichette - o, anzi, domandare se ciò che nominano sono realmente io - proverò a prendere una traiettoria diversa nell'offrire una replica ai numerosi punti interessanti che Žižek solleva¹.

La traccia dell'egemonia

Ritengo che Žižek e io siamo d'accordo, anche se con delle differenze, sull'idea che l'esclusione di certi contenuti da ogni versione data dell'universalità produca un'universalità di tipo vuoto e formale. Presumo che entrambi deriviamo quest'idea da Hegel e che è imperativo capire come meccanismi specifici di esclusione producano, per così dire, l'effetto del formalismo a livello dell'universalità. In verità, i nostri contributi hanno finora prodotto una commedia involontaria fatta di formalismi in cui Žižek e io portiamo avanti l'accusa, mentre Laclau offre una difesa vivace del termine. Per quanto riguarda la mia posizione, il formalismo che caratterizza l'universalità, come ho sostenuto nel mio saggio precedente, è sempre in qualche modo guastato da una traccia o da un resto che finisce con smentirlo. Sono in accordo parziale con Žižek quando scrive: "La domanda fondamentale non è: quale contenuto particolare egemonizza l'universalità vuota (e, nella lotta per l'egemonia, esclude altri contenuti particolari)?"

La questione-chiave è: quale contenuto specifico deve essere escluso affinché la stessa forma vuota dell'universalità emerga come il 'campo di battaglia' per l'egemonia?" (SZ, 111). In verità suggerirei che ci possa essere ancora un'altra serie di questioni, oltre questa 'fondamentale' (anche se probabilmente non è veramente fondamentale): come può la forma vuota dell'universalità, emersa a queste condizioni, fornire l'evidenza per le esclusioni da cui è formata? In quali modi le incoerenze dell'universalità emergono nel discorso politico per offrire una prospettiva rifratta di cosa allo stesso tempo limita e mobilita quel discorso?

Quale forma di ermeneutica politica è richiesta per leggere questi momenti nell'articolazione dell'universalità formale? Žižek, comunque, pone l'accento su un altro punto - citando acutamente Wendy Brown in questo senso - e cioè sul fatto che la battaglia per l'egemonia, condotta attraverso il discorso aperto dell'universalità, non tiene generalmente conto dello 'sfondo' del capitalismo che la rende possibile. Sostenendo che la classe è diventata indicibile per Laclau, egli si domanda con Brown se la lotta sull'articolazione delle posizioni identitarie all'interno del campo politico non finisca col rinaturalizzare involontariamente il

capitalismo. In verità Žižek ci offre tre differenti 'livelli' di analisi, impiegando metafore architettoniche per esprimere il suo punto di vista: due fornite da Lacan e una ripresa da Marx.

La lotta per l'egemonia avviene sullo sfondo del capitalismo, e il capitalismo, inteso come una serie storicamente determinata di relazioni economiche, è identificato sia come la condizione sia come lo sfondo occulto della lotta egemonica. Allo stesso modo, spiegando come Lacan venga applicato a questo contesto, ci dice: Così si dovrebbero distinguere due livelli: da una parte, lo scontro egemonico attraverso cui un contenuto particolare potrà egemonizzare la vuota nozione di universale; dall'altra, la ben più fondamentale impossibilità che rende l'universale vuoto un terreno per lo scontro egemonico (SZ, 112).

Nello spiegare questo livello più fondamentale egli nota che “ogni versione dello storicismo è radicata in una struttura minima formale e 'astorica', struttura che definisce il terreno entro cui il gioco aperto e senza fine di inclusioni/esclusioni, sostituzioni, rinegoziazioni, dislocamenti, e così via, troverà posto” (SZ, 113). Implicita in questa distinzione è l'equazione tra storicismo, contingenza e particolarità. Ciò che è 'storico' sono le lotte specifiche e mutevoli; ciò che è non-storico è la cornice entro cui queste operano. E ancora, se l'egemonia consiste in parte nello sfidare la struttura per permettere formazioni politiche intelligibili precedentemente forcluse, e se la sua promessa futura dipende proprio dalla reversibilità di quella struttura, allora non ha senso salvaguardare questa struttura dalla dimensione storica. Inoltre, se comprendiamo la dimensione storica nei termini delle formazioni contingenti e politiche in questione, allora ne riduciamo il significato autentico ad una forma di positivismo.

Che la cornice dell'intelligibilità abbia la sua storicità richiede non solo che la ripensiamo in quanto storica, ma che ripensiamo il significato della storia al di là del Positivismo e della teleologia, in direzione di una serie di episteme politicamente salienti e in movimento. In uno dei suoi ragionamenti, poi, Žižek insinua paradossalmente che né Laclau né io storicizziamo il problema dell'egemonia in modo sufficiente, e che siamo dei formalisti nascosti (addirittura kantiani), a causa dell'incapacità di tematizzare a sufficienza il capitalismo in quanto sfondo necessario per la lotta egemonica.

In un'altra argomentazione, egli fa riferimento ad un differente tipo di retroterra che è eliminato nella mia argomentazione - un retroterra, più fondamentale e storico, che egli descriverà successivamente come una mancanza costitutiva che, nei suoi termini, coincide con il soggetto e che, in quanto mancanza, condiziona la possibilità della lotta egemonica. In questa architettura sono presenti, in realtà, tre 'livelli', se prendiamo Žižek alla lettera. In base al contesto in cui Žižek sta argomentando sembra che due di questi livelli rappresentino le condizioni primarie dell'egemonia: uno, storicista, è il capitalismo; l'altro, formalista, è il soggetto come mancanza. Non c'è qui un'argomentazione che ci dia un'idea di come intendere queste due condizioni primarie l'una in rapporto all'altra: l'una è più primaria dell'altra?

Presentano differenti tipi di primato? In che senso il capitalismo va inteso in rapporto con il soggetto come mancanza per produrre qualcosa come le co-condizioni della lotta egemonica? Non credo che sia sufficiente distinguerli in quanto 'livelli' di analisi, poiché non è chiaro se il soggetto sia, per esempio, strutturato dall'inizio da certe caratteristiche generali del capitalismo, o se sia il capitalismo a produrre certi dilemmi per l'inconscio e per il soggetto psichico più in generale. Ma, se una teoria del capitale e una teoria della psiche non devono essere pensate insieme, questo che cosa comporta riguardo alla divisione del lavoro intellettuale, che ha luogo prima sotto il mantello di Lacan e poi sotto il mantello di Marx, si sposta poi brillantemente tra i paradigmi, li annuncia tutti come necessari, ma non trova mai veramente il tempo per chiedere come dovrebbero essere pensati - o ripensati - insieme?

Questo non vuol dire che tali paradigmi non appaiono insieme perché qualche volta noi riceviamo un esempio dal mondo sociale che è detto illustrare un processo psichico. Ma Lacan emerge molto spesso nella teoria di Žižek, al confine con la teoria del capitale. Ciò appare forse in modo più sottile nella sua lettura di Althusser e Lacan insieme in *The Sublime Object of ideology*². L'interpellazione dei soggetti messa in atto dall'apparato istituzionale dello Stato opera fino al punto in cui sia posto un 'eccesso' che supera i parametri sociali dell'interpellazione stessa, un surplus all'interno del campo della realtà che non può essere direttamente assimilato nei termini della realtà.

Possiamo intendere questo eccesso in vari modi: come un altro sforzo di sublimare il traumatico, come uno sforzo di porre un limite psichico al campo della realtà sociale o come uno sforzo di indicare, senza catturarlo, quello che rimane indicibile nel soggetto, l'indicibilità dell'inconscio che è allo stesso tempo condizione e limite del soggetto stesso.

A questo sembra avvicinarsi Žižek con mezzi differenti, quando si riferisce alla 'mancanza costitutiva' del soggetto. La sua resistenza nei confronti di ciò che chiama storicismo consiste nel rifiutare ogni spiegazione, basata sulla costruzione sociale, che potrebbe fare di questa mancanza fondamentale un effetto di condizioni sociali specifiche, un effetto nominato impropriamente, per metalessi, da coloro che lo intendessero come causa o fondamento di ogni socialità. Si rifiuterebbe così anche qualunque tipo di prospettiva critica sostenga che la mancanza che un certo tipo di psicoanalisi considera 'fondamentale' per il soggetto - è, nei fatti, resa fondamentale e costitutiva in modo tale da oscurare le sue origini storicamente contingenti. Per il bene del ragionamento e al fine di rendere questo 'dibattito' forse un po' più sottile, assumiamo che questa ultima posizione che ho descritto come 'critica' non sia precisamente la mia visione. Ma ammettiamo pure che essa presenti importanti affinità con la visione da me sostenuta, che accetta, con Žižek e Laclau, che la psicoanalisi debba svolgere un ruolo cruciale in ogni teoria del soggetto. Come spero di chiarire, condivido l'idea che ogni soggetto emerge sulla base della forclusione, ma non la convinzione secondo cui queste forclusioni sono primarie rispetto al sociale, o si possono spiegare mediante il ricorso ad anacronistiche considerazioni strutturaliste sulla parentela. Se la prospettiva lacaniana e la mia concordano nel considerare queste forclusioni 'interne' al sociale in quanto suo momento fondante, di esclusione o precedenza, credo che un disaccordo emerga a proposito della questione se la castrazione o il tabù dell'incesto possano o debbano operare come il nome che designa queste varie operazioni.

Žižek propone di distinguere tra livelli di analisi, affermando che un livello - che appare più vicino alla superficie, se non superficiale - trova contingenza e sostituibilità all'interno di un certo orizzonte storico (qui, significativamente, il termine storia presenta due significati: la

contingenza e l'orizzonte di autorizzazione in cui questa appare). Egli si riferisce chiaramente alla nozione - proposta da Laclau e Mouffe - di catena di equivalenza, la possibilità di formazioni identitarie nuove e contingenti all'interno del campo politico contemporaneo e la capacità di ognuno di fare le proprie rivendicazioni con riferimento agli altri al servizio di un campo democratico in espansione. L'altro livello - che, egli rivendica, è 'più fondamentale' - è una "esclusione/forclusione che fonda questo stesso orizzonte" (SZ, 109).

Egli mette in guardia me e Laclau dal far "convergere i due livelli, la battaglia politica senza fine delle/per le inclusioni/esclusioni all'interno di un campo dato [...] con la più radicale esclusione che sostiene questo stesso campo" (SZ, 109). Da una parte, l'orizzonte storico sembra esistere su di un livello differente rispetto a quello più fondamentale che riguarda la mancanza traumatica nel o del soggetto.

Dall'altra parte, è chiaro che questo secondo livello, più fondamentale, è legato al primo in quanto suo fondamento e suo limite. In questo modo, il secondo livello non è esattamente esteriore al primo, il che significa che essi non possono essere concepiti come 'livelli' del tutto separati, in senso stretto, perché l'orizzonte storico 'è' sicuramente il loro fondamento, che appaia o meno all'interno dell'orizzonte cui dà occasione e che 'sostiene'. Altrove Žižek mette in guardia dall'intendere questo livello fondamentale - il livello in cui la mancanza del soggetto è operativa come esterno alla realtà sociale: "il Reale lacaniano è strettamente interno al Simbolico" (SZ, 121).

Si vede che la relazione che Žižek offre con l'euristica dei 'livelli' o 'piani' non regge del tutto e che la stessa topografia è confusa a causa della serie complessa di asserzioni che vuole fare. Le topografie che Žižek offre per chiarire la sua posizione sono destinate a crollare se la sua posizione viene compresa correttamente. Ma questo è forse un punto solo marginalmente interessante. Questo punto assume maggiore importanza, comunque, non appena tentiamo di ripensare la relazione tra psichico e sociale. Innanzitutto sembra importante quando prendiamo in considerazione la teoria, d'uso generale, che spiega la formazione del soggetto attraverso un inizio traumatico. Questo trauma è, in senso stretto, precedente rispetto ad ogni realtà sociale e storica e costituisce l'orizzonte di intelligibilità per il soggetto. Questo trauma è costitutivo di tutti i soggetti, anche se sarà interpretato retroattivamente

dai soggetti individuali in modi diversi. Questo trauma, collegato concettualmente alla mancanza, è connesso in successione sia alla scena della castrazione sia al tabù dell'incesto.

Questi sono termini mobilitati dalla spiegazione strutturalista della parentela e, nonostante funzionino qui per delimitare un trauma e una mancanza che segnano la rottura costitutiva della realtà sociale, sono essi stessi regolati da una teoria della socialità del tutto specifica, una teoria che interpreta l'ordine simbolico al fine di stabilire un certo tipo di contratto sociale.

Così, quando in *Enjoy Your Symptom*, Žižek scrive della mancanza che inaugura e definisce - negativamente - realtà sociali umane, egli pone una struttura transculturale rispetto alla realtà sociale, che presuppone una socialità basata su posizioni di parentela fittizia e idealizzata che a loro volta presuppongono la famiglia eterosessuale come costituente che definisce il legame sociale per tutti gli esseri umani: la fondamentale intuizione dietro le nozioni di complesso di Edipo, proibizione dell'incesto, castrazione simbolica, l'avvento del Nome del Padre, ecc., è che una certa 'situazione sacrificale' definisce la vera condizione di uomo qua 'parlêtre', 'ente del linguaggio' [...] che cos'è l'intera teoria psicoanalitica della 'socializzazione', dell'emergenza del soggetto dall'incontro di una sostanza vitale pre-simbolica di 'godimento' con l'ordine simbolico, se non la descrizione di una situazione sacrificale che, lungi dall'essere eccezionale, è la storia di ognuno e in quanto tale costitutiva) Questo carattere costitutivo significa che il 'contratto sociale', l'inclusione del soggetto nella comunità simbolica, ha la struttura di una scelta forzata (p. 74).

La discussione di Žižek cerca di evidenziare la situazione sacrificale che inaugura la formazione del soggetto, e già nella discussione egli pone un'equivalenza tra comunità simbolica e contratto sociale, anche se il contratto sociale è, in modo appropriato, ironizzato mediante virgolette⁴. Nella pagina seguente egli chiarisce che lo schema di Lévi-Strauss continua a essere rilevante per il suo pensiero della mancanza originaria: “le donne divengono un oggetto di scambio e distribuzione solo dopo che la 'madre cosa' è posta come proibita” (p. 75).

La scelta per il soggetto - presumibilmente maschio - è dunque “le père ou pire” (il padre o il peggio). Non intendo in queste pagine prendere posizione contro la teoria della parentela e del simbolico qui

in opera, nonostante io lo faccia in termini più generali nel mio libro su Antigone⁵.

Vorrei solo far presente che il postulato teorico del trauma originario presuppone la teoria strutturalista della parentela e della socialità - che è molto contestata dall'antropologia e dalla sociologia e che ha perso rilevanza a causa dei nuovi tipi di formazioni familiari sparse per tutto il globo. Foucault faceva bene a chiedersi se le forme sociali tardo-moderne potessero essere definite da sistemi di parentela, e l'antropologo David Schneider ha mostrato in termini convincenti come la parentela sia stata costruita artificialmente da etnografi che speravano di assicurare una inter¹⁴⁴ pretazione transculturale della riproduzione eterosessuale e biologica come punto di riferimento per l'organizzazione della parentela⁶.

In modo simile, Pierre Clastres ha offerto un'importante serie di studi che mostra quanto davvero limitata sia l'operatività delle relazioni parentali nel definire il contratto sociale e il legame sociale - studi che hanno messo in discussione l'equivalenza della parentela idealizzata, della comunità simbolica e del contratto sociale che condiziona la teorizzazione di Žižek della mancanza primaria⁷. Così non è sufficiente dire che una rottura primaria inaugura e destabilizza la realtà sociale e il campo della stessa socialità, se quella rottura può essere pensata solo nei termini di un presupposto molto particolare e molto contestabile riguardante la socialità e l'ordine simbolico. Questo problema, per come lo intendo io, è correlato alla condizione 'quasi trascendentale' che Žižek attribuisce alla differenza sessuale. Se lui ha ragione, allora la differenza sessuale, nel suo aspetto più importante, è al di fuori della lotta per l'egemonia, anche se Žižek afferma con grande chiarezza che la sua condizione traumatica e non simbolizzabile è occasione delle lotte concrete sul suo significato.

Ne deduco che la differenza sessuale si distingue da altre lotte all'interno dell'egemonia precisamente perché queste altre lotte 'classe' e 'nazione', ad esempio - non nominano allo stesso tempo una differenza fondamentale e una identità storica concreta, contingente. Entrambe, la 'classe' e la 'nazione', appaiono all'interno dell'orizzonte simbolizzabile sulla scorta di questa mancanza più fondamentale, ma non si sarebbe indotti - come lo si è nel caso della differenza sessuale - a chiamare questa mancanza fondamentale 'classe' o 'nazione'. In questo modo, la

differenza sessuale occupa una posizione distintiva all'interno della catena dei significati: da una parte è occasione della catena, dall'altra ne è un anello. Come dobbiamo pensare l'oscillazione tra questi due significati, e sono essi sempre distinti, dato che il trascendentale è il fondamento e fornisce l'occasione per sostenere ciò che viene chiamato storico? Il raddoppiamento della differenza sessuale. Certamente alcune femministe sarebbero d'accordo con il primato assegnato, in questa prospettiva, alla differenza sessuale, ma io non sono una di queste.

La formulazione pone la differenza sessuale in prima battuta come più fondamentale di altri tipi di differenze, e le conferisce uno statuto strutturale o trascendentale di vario genere o 'quasi-trascendentale', modalità che si fa passare per significativamente differente rispetto alle formulazioni concrete che riceve nell'orizzonte del significato storico.

Quando si afferma che la differenza sessuale nel suo livello più basilico è solamente formale (Shepherdson)⁸ o vuota (Žižek), ci troviamo nello stesso dilemma nel quale ci trovavamo con concetti apparentemente formali come quello di universalità: è fondamentalmente formale o diventa formale, diventa disponibile ad una formalizzazione, a condizione che siano messi in scena certi tipi di esclusione che permettono la formalizzazione stessa nel suo modo sedicente trascendentale? Questa diventa una considerazione importante quando riconosciamo che le sfere dell'Idealità che Žižek attribuisce all'ordine simbolico - le strutture che governano la simbolizzabilità - sono anche caratteristiche strutturali dell'analisi, non norme contingenti divenute rarefatte, come ideali psichici.

La differenza sessuale è, dunque, nella sua prospettiva: (1) non simbolizzabile; (2) l'occasione per interpretazioni che contestano che cosa è; (3) simbolizzabile in termini ideali, dove l'idealità dell'ideale comporta la non-simbolizzabilità originale della differenza sessuale stessa. Qui, di nuovo, il disaccordo sembra inevitabile. Vogliamo affermare che c'è un ideale grande Altro o un ideale piccolo Altro, che è più fondamentale di ognuna delle sue formulazioni sociali?

Oppure vogliamo chiederci se una idealità che riguarda la differenza sessuale non sia costituita da norme di genere attivamente riprodotte che fanno passare la propria idealità come essenziale ai fini di una differenza sessuale pre-sociale e ineffabile? Naturalmente, la replica da parte dei miei amici lacaniani più progressisti è che non c'è motivo di

preoccuparsi di questa differenza sessuale innominabile, che noi tuttavia nominiamo, dal momento che essa non ha contenuto ma è puramente formale, sempre vuota. Ma qui farei riferimento all'argomento reso in maniera così incisiva da Hegel contro il formalismo kantiano: la struttura vuota e formale è stabilita precisamente mediante la sublimazione, non perfettamente riuscita, del contenuto in forma. Non è adeguato affermare che la struttura formale della differenza sessuale è in primo luogo senza contenuto, e che viene ad essere 'riempita' di contenuto con un atto successivo e anteriore.

Questa formulazione non solo sostiene una relazione completamente esterna tra forma e contenuto, ma impedisce di vedere come certi tipi di formalismo siano generati da un processo di astrazione che non è mai completamente libero dal residuo del contenuto che rifiuta. Il carattere formale di questa differenza sessuale originaria, pre-sociale nella sua apparente vuotezza, è compiuto precisamente mediante la reificazione, a partire da cui un certo dimorfismo idealizzato e necessario attecchisce. La traccia o il residuo che il formalismo ha bisogno di cancellare, ma che costituisce il segno della sua fondazione in ciò che lo precede, spesso opera come l'indizio del suo disfacimento. Il fatto che asserzioni come “rintelligibilità culturale richiede la differenza sessuale” o “non c'è cultura senza differenza sessuale” circolino all'interno del discorso lacaniano suggerisce qualcosa sulla normatività opprimente che alimenta questa svolta trascendentale, una normatività sottratta alla critica, precisamente perché si dichiara ufficialmente come precedente e non contaminata da nessuna operazione socialmente data di differenza sessuale.

Se Žižek può scrivere, come fa: “La questione-chiave è: quale contenuto specifico deve essere escluso affinché la stessa forma vuota dell'universalità emerga come il 'campo di battaglia' per l'egemonia?” (SZ, 111) allora può certamente prendere in considerazione la questione: “quale contenuto specifico deve essere escluso in modo che l'autentica forma vuota della differenza sessuale emerga come campo di battaglia per l'egemonia?”. Naturalmente, come per ogni posizione puramente speculativa, ci si potrebbe ben chiedere: chi pone l'ineffabilità originale e finale della differenza sessuale e quali scopi realizza un'operazione siffatta?

Il più inverificabile dei concetti è presentato come la condizione della stessa verificabilità e noi siamo di fronte ad una scelta tra un'affermazione teologica acritica o un'analisi sociale critica: accettiamo questa descrizione della base fondamentale dell'intelligibilità oppure cominciamo a domandarci che tipo di forclusioni risiedano in una tale operazione, e a quale prezzo? Se accettassimo questa posizione potremmo sostenere che la differenza sessuale ha uno statuto trascendentale anche quando emergono corpi sessuati che non corrispondono direttamente all'ideale dimorfismo di genere.

Potremmo, nondimeno, spiegare l'intersessualità sostenendo che l'ideale è ancora là, ma che i corpi in questione contingenti, formati storicamente - non si conformano all'ideale e che la loro non conformità rappresenta la relazione essenziale all'ideale a portata di mano. Non avrebbe importanza che la differenza sessuale sia stanziata in corpi viventi biologici, perché l'ineffabilità e la non-simbolizzabilità della più santificata delle differenze non dipenderebbe da nessuna istallazione per essere vera. Oppure, potremmo, nel tentativo di pensare la transessualità, seguire il discorso patologizzante di Catherine Millot⁹, che insiste sul primato e sulla persistenza della differenza sessuale di fronte a quelle vite che soffrono sotto il peso di quella idealità e che cercano di trasformare la fissità di quel credo.

Oppure potremmo prendere le rivendicazioni politiche straordinariamente regressive fatte da Sylviane Agacinski, Irène Thèry e Françoise Héritier in rapporto agli attuali sforzi di estendere in Francia patti sanciti legalmente a individui non sposati¹⁰.

Agacinski osserva che proprio perché nessuna cultura può emergere senza presupporre la differenza sessuale (in quanto suo fondamento, condizione e occasione), questa legislazione va combattuta, perché è in conflitto con i presupposti fondamentali della stessa cultura. Héritier pone lo stesso argomento dalla prospettiva dell'antropologia di Lévi-Strauss, sostenendo che gli sforzi di opporsi alla natura sotto questo profilo produrranno conseguenze psicotiche¹¹.

Infatti questa rivendicazione è stata posta in modo talmente efficace che la versione della legge approvata alla fine nell'Assemblea nazionale francese nega esplicitamente i diritti di gay e lesbiche di adottare, temendo che i bambini fatti e allevati in simili circostanze, in contrasto

con la natura e secondo cultura, sarebbero indotti alla psicosi. Héritier citava la nozione di 'simbolico' che, nell'opera di Lévi-Strauss,    alla base di ogni intelligibilit   culturale.

Anche Jacques-Alain Miller ha partecipato al dibattito, scrivendo che, sebbene sia indubbio che dovrebbe essere permesso agli omosessuali il riconoscimento delle loro relazioni, non dovrebbe essere possibile estendere a loro disposizioni legali simili al matrimonio, perch   il principio della fedelt   per ogni coppia legale    assicurato dalla 'presenza femminile' e gli uomini gay nelle loro relazioni visibilmente mancano di quest'ancoraggio cruciale¹².

Si potrebbe certo sostenere che queste posizioni politiche diverse, che utilizzano la dottrina della differenza sessuale - alcune delle quali derivate da Lévi-Strauss, altre da Lacan -, siano applicazioni improprie di quella teoria; e che se la differenza sessuale venisse salvaguardata come una differenza veramente vuota e formale, non potrebbe venire identificata con nessuna delle sue formulazioni socialmente date. Ma abbiamo visto come sia difficile, anche sul piano concettuale, tenere distinti il trascendentale e il sociale. Perch  , anche se si afferma che la differenza sessuale non pu   essere identificata con nessuna delle sue formulazioni concrete o dei suoi 'contenuti',    altrettanto impossibile asserire che sia radicalmente separabile da nessuno di essi. Qui vediamo qualcuna delle conseguenze dello statuto oscillante del termine. Si suppone che sia (quasi-)trascendentale, appartenente ad un livello altro rispetto al sociale e al simbolizzabile, eppure, se fonda e sostiene le formulazioni storiche e sociali della differenza sessuale, rappresenta la loro condizione stessa e una parte della loro definizione.

In verit      la condizione non-simbolizzabile della simbolizzabilit  , secondo quelli che accettano questa prospettiva. Il punto per me   , comunque, che essere la condizione trascendentale di possibilit   per ogni formulazione della differenza sessuale significa anche essere precisamente il sine qua non di queste formulazioni, la condizione senza cui esse non possono pervenire a intelligibilit  . Il 'quasi' che precede il trascendentale    teso ad attenuarne l'effetto, ma schiva la questione: quale senso del trascendentale    in uso qui? Nella tonalit   kantiana, 'trascendentale' pu   significare: la condizione senza la quale nulla pu   apparire. Ma pu   anche voler dire: le condizioni regolative e costitutive. Quest'ultimo significato    quello in cui la condizione non   

esterna all'oggetto che causa, ma ne è la condizione costitutiva e il principio di apparizione e sviluppo. 77 trascendentale in questo modo offre le condizioni, i criteri che determinano l'emergenza del tematizzabile. E se non si considera che questo campo ha una storicità - e cioè non si considera che presenta uno statuto epistemico instabile, che può essere alterato e rivisto nel tempo non mi è chiaro in che modo possa essere proficuo per una spiegazione dell'egemonia che cerca di sostenere e promuovere una formulazione più radicalmente democratica del sesso e della differenza sessuale.

Se la differenza sessuale gode di questo statuto quasi-trascendentale, allora le formulazioni concrete della differenza sessuale (forme di secondo grado della differenza sessuale) non solo fanno implicitamente riferimento alla formulazione più originaria, ma sono, nella loro espressione autentica, determinate dalla sua condizione 149 normativa non-tematizzabile. In questo modo la differenza sessuale, nel senso più originario, opera come un principio o criterio radicalmente incontestabile che stabilisce l'intelligibilità mediante la forclusione o, anzi, mediante la patologizzazione o, anzi, mediante la privazione dei diritti politici politicamente attiva. In quanto non-tematizzabile risulta immune dall'esame critico, eppure è necessaria ed essenziale: uno strumento di potere davvero appropriato. Se esso è una 'condizione' di intelligibilità allora ci saranno alcune forme che minacciano l'intelligibilità, minacciano la possibilità di una vita vivibile all'interno del mondo storico-sociale.

In questo modo, la differenza sessuale non funziona solamente come un fondamento, ma come una condizione che definisce cosa deve essere istituito e salvaguardato contro i tentativi di renderlo indeterminato (intersessualità, transessualità, associazioni lesbiche e gay, solo per nominarne alcune). Non si tratta quindi solo di un uso povero di Lacan o dell'ordine simbolico quando gli intellettuali si schierano contro pratiche sessuali non-normative in quanto nemiche delle condizioni della stessa cultura. Proprio perché il trascendentale non tiene e non può tenere il suo posto separato come un 'livello' più fondamentale, precisamente perché la differenza sessuale in quanto fondamento trascendentale non deve solo delinearli all'interno dell'orizzonte dell'intelligibilità ma deve anche strutturare e limitare questo orizzonte, essa funziona attivamente e normativamente per determinare cosa

conterà e cosa no come alternativa intelligibile all'interno di una cultura. In questo modo, in quanto asserzione trascendentale, la differenza sessuale dovrebbe essere rigorosamente contrastata da chiunque voglia proteggersi da una teoria che prescrive anticipatamente quali atteggiamenti sessuali saranno o non saranno permessi in una cultura intelligibile. L'inevitabile oscillazione tra funzionamento trascendentale e sociale del termine rende inevitabile la sua funzione prescrittiva.

Forclusioni

Il mio disaccordo nei confronti di questa posizione è chiaro, ma questo non significa che io contesti il valore della psicoanalisi o, per meglio dire, di alcune forme di lettura lacaniane. E vero che mi oppon¹⁵⁰ go ad usi del complesso di Edipo che assumano una struttura parentale fondata su due generi e omettano di parlare criticamente della famiglia. Mi oppongo pure a modi di pensare il tabù dell'incesto che evitano di considerare il tabù concomitante sull'omosessualità, che lo rende leggibile e che, quasi invariabilmente, ne affida la soluzione all'eterosessualità. Io sarei perfino d'accordo che nessun soggetto emerga senza alcune forclusioni, ma rigetterei la presunzione che queste forclusioni costitutive, perfino i traumi, abbiano una struttura universale che sia stata descritta perfettamente dal punto di vista di Lévi-Strauss o Lacan.

In verità, la differenza più interessante tra Žižek e me riguarda probabilmente lo statuto della forclusione originaria. Io suggerirei che quelle forclusioni non sono sociali solo in seconda battuta, ma che la forclusione è un modo in cui le proibizioni sociali variabili operano. Esse non solo proibiscono gli oggetti una volta che questi appaiono, ma determinano in anticipo i tipi di oggetto che possono apparire ed effettivamente appaiono all'interno dell'orizzonte del desiderio. Proprio perché io sono impegnata nella trasformazione egemonica di tale orizzonte, continuo a guardarlo come uno schema o un'episteme storicamente variabile, un orizzonte che risulti trasformato dall'emergenza di ciò che non è rappresentabile nei suoi termini, che sia costretto a ri-orientare se stesso in virtù delle sfide radicali alla sua

trascendentalità presentate da figure 'impossibili', ai confini e nelle fenditure della sua superficie. Il valore della psicoanalisi va ricercato, chiaramente, nella considerazione di come l'identificazione e i suoi fallimenti siano cruciali per il pensiero dell'egemonia. Io credo che Laclau, Žižek e io siamo d'accordo su questo punto.

La prominenza della psicoanalisi appare quando consideriamo il modo in cui coloro che sono oppressi da certe operazioni del potere vengono anche ad essere investiti in questa oppressione, e come, nei fatti, la loro stessa auto-definizione risulta connessa con i termini mediante cui sono regolati, marginalizzati, cancellati dalla sfera della vita culturale. In un certo senso questo è il problema secolare dell'identificazione con l'oppressore, ma prende una piega differente se consideriamo che le identificazioni possono essere multiple, che ci si può identificare con varie posizioni all'interno di una singola scena, e che nessuna identificazione è riducibile ad identità (quest'ultimo è un altro punto su cui Žižek, Laclau e io siamo d'accordo).

Ci si muove sempre su di un terreno delicato quando si suggerisce che ci si potrebbe effettivamente identificare con la posizione della figura cui ci si oppone; il timore, giustificabile, è infatti che la persona che cerca di capire l'investimento psichico nella propria oppressione, concluderà che quella oppressione è generata nella mente dell'oppresso, oppure che la psiche vince su tutte le altre condizioni in quanto causa della propria oppressione. In verità, a volte il timore delle ultime due conseguenze ci trattiene perfino dal porre la questione di cosa l'attaccamento può rappresentare rispetto a condizioni sociali oppressive e, più in particolare, definizioni oppressive del soggetto. Non è facile determinare perché alcuni di noi si trovano in situazioni che sono manifestamente nemiche dei nostri interessi e perché i nostri interessi collettivi sono così difficili da riconoscere - o meglio, da ricordare. Sembra chiaro, comunque che non potremo cominciare a determinarli senza l'aiuto di una prospettiva psicoanalitica. Chiarire i termini dell'auto-conservazione mi sembra cruciale per chiunque miri a galvanizzare il rifiuto, da parte di una minoranza, dello status quo.

E poiché la maggior parte dei soggetti che iniziano con alcuni scopi in mente si ritrovano ad ottenere altri scopi rispetto a quelli che intendevano, sembra imperativo tenere a mente i limiti di una auto-comprensione trasparente, specialmente quando arriva a quelle

identificazioni dalle quali siamo mobilitati e che, francamente, vorremmo piuttosto non ammettere.

L'identificazione è instabile: può essere uno sforzo inconscio di approssimazione ad un ideale che uno odia a livello conscio o il ripudio inconscio di una identificazione che si difende sul piano esplicito. In tal modo si può produrre un legame paralizzante per coloro che non possono, per qualsivoglia ragione, interrogare questa regione dei loro investimenti. Può diventare perfino più complicato, comunque, quando la bandiera politica che uno agita costringe ad un'identificazione e ad un investimento che conduce ad una situazione di sfruttamento o addomesticamento tramite regolazione. Perciò la questione non è semplicemente che cosa un individuo può capire della sua - di lei o di lui - psiche e dei suoi investimenti (ciò farebbe della psicoanalisi clinica il punto finale della politica), ma di investigare quali tipi di identificazione sono resi possibili, incoraggiati e compressi all'interno di un campo politico dato e come certe forme di instabilità siano dischiuse all'interno di un campo politico in virtù dello stesso processo di identificazione.

Se l'interpellazione del nuovo e brillante cittadino gay pretende un desiderio di essere incluso nei ranghi dell'esercito e di scambiare vod coniugali sotto la benedizione dello Stato, la dissonanza dischiusa da tale interpellazione apre, dal canto suo, la possibilità di separare i pezzi di questa identità improvvisamente conglomerata. Essa opera contro il congelamento di identità in una serie di posizioni a incastro data per garantita e, sottolineando il fallimento dell'identificazione, permette ad un differente tipo di formazione egemonica di emergere. Lo fa, comunque, solo idealmente, perché non c'è garanzia che un senso diffuso di tale dissonanza si imporrà, prendendo forma nella politicizzazione delle persone gay in direzione di un'agenda più radicale.

In questo senso le categorie stesse disponibili per l'identificazione limitano in anticipo il gioco dell'egemonia, della dissonanza e della riarticolazione. Non si tratta semplicemente del fatto che una psiche investe nelle proprie oppressioni, ma che le condizioni stesse che portano il soggetto alla praticabilità politica, organizzano le traiettorie dell'identificazione e diventano, con un po' di fortuna, il luogo di una

resistenza dis-identificante. Io credo che questa formulazione si avvicini abbastanza ad una prospettiva proposta qui dai miei coautori.

Nell'intersezione tra Foucault e Freud, ho cercato di fornire una teoria dell'agency che tenga conto della doppia opera del potere sociale e della realtà psichica. Tale progetto, parzialmente intrapreso ne *La vita psichica del potere*, è motivato dall'inadeguatezza della teoria foucaultiana del soggetto, nella misura in cui dipende da una nozione comportamentista di comportamento meccanicamente riprodotto oppure da una nozione sociologica di 'internalizzazione', che non valuta le instabilità che ineriscono alle pratiche di identificazione. La fantasia nella norma Secondo una prospettiva foucaultiana, una questione importante è se il regime stesso di potere che mira a regolare i soggetti, lo faccia fornendo un principio di auto-definizione del soggetto. Se è così, e la soggettivazione è legata, in questo modo, alla soggezione, allora non si invocherà una nozione di soggetto come fondamento dell'agency, perché il soggetto è esso stesso prodotto da operazioni di potere che limitano in anticipo quali saranno gli scopi e l'estensione dell'agency. Da questa visione non consegue, comunque, che siamo tutti già intrappolati e che non c'è un punto di resistenza alla regolazione o alla forma di soggezione che la regolazione assume. Significa, comunque, che non dovremmo pensare che, assumendo il soggetto come fondamento dell'agency, ci saremo opposti agli effetti del potere regolativo. L'analisi della vita psichica diventa cruciale, perché le norme sociali che lavorano sul soggetto per produrre i suoi desideri e limitare la sua operatività, non operano in modo unilaterale. Non sono semplicemente imposte e interiorizzate in una forma data. In verità nessuna norma può operare su un soggetto senza l'attivazione della fantasia e, più specificamente, l'attaccamento fantasmatico agli ideali che sono ad un tempo sociali e psichici. La psicoanalisi penetra nell'analisi foucaultiana proprio nel punto in cui si desidera comprendere la dimensione fantasmatica delle norme sociali. Ma vorrei mettere in guardia dall'intendere la fantasia come qualcosa che avviene su 'un livello' e l'interpellazione sociale come qualcosa che si colloca su di 'un altro livello'.

Queste mosse architettoniche non danno conto dell'interrelazione tra i due processi o, meglio, di come la normatività sociale non sia alla fine pensabile fuori della realtà psichica che costituisce lo strumento e la

sorgente della sua effettività continuata. Le norme non sono solo incarnate, come ha sostenuto Bourdieu, ma l'incarnazione stessa è un modo di interpretare, non sempre conscio, che sottomette la normatività stessa ad una temporalità iterabile. Le norme non sono identità statiche, bensì disposizioni esistenziali incorporate e interpretate che sono sostenute da idealizzazioni fornite dalla fantasia.

Quando Žižek insiste che al cuore della vita psichica si trova un 'nocciolo/residuo traumatico' che egli descrive alternativamente come materiale e ideale, la materialità cui si riferisce, comunque, non ha niente a che vedere con le relazioni materiali. Questo nocciolo traumatico non è composto di relazioni sociali ma funziona come un punto-limite della socialità, immaginato secondo le metafore della materialità - vale a dire, noccioli e macchie - ma non visibile né leggibile fuori da queste figurazioni e nemmeno, strettamente parlando, ideale, dal momento che non è concettualizzabile, e funziona, infatti, anche come limite della concettualizzazione. Mi domando se un approccio wittgensteiniano a tale questione potrebbe semplificare le cose.

Noi possiamo essere d'accordo che c'è un limite alla concettualizzazione e ad ogni formulazione data della socialità, e che noi incontriamo questo limite, in vari momenti liminali e spettrali, nell'esperienza. Ma perché allora siamo costretti a dare un nome tecnico a questo limite, 'il Reale', e a fare l'ulteriore affermazione secondo cui il soggetto sarebbe costituito dalla sua forclusione? L'uso della nomenclatura tecnica apre più problemi di quanti ne risolva. Da una parte, accettiamo che 'il Reale' non significhi nient'altro che il limite costitutivo del soggetto; perché allora, dall'altra parte, tutti gli sforzi di fare riferimento al limite costitutivo del soggetto senza usare questa nomenclatura sono considerati incapaci di coglierne l'operatività? Stiamo usando le categorie per capire i fenomeni o ordinando i fenomeni per puntellare le categorie 'nel Nome del Padre'?

Allo stesso modo, possiamo provare ad accettare una nozione annacquata del Simbolico separabile dalla parentela normativa, ma perché c'è tutto questo parlare intorno al luogo del padre e del fallo? Si può, con un fiat definizionale, proclamare che il Simbolico non impegna una nozione particolare di parentela oppure, forse, più in generale, una concezione completamente vuota e generica di parentela,

ma allora è difficile capire perché le 'posizioni' nel Simbolico girano sempre intorno ad una nozione idealizzata di parentela eterosessuale. Esattamente come gli junghiani non hanno mai fornito una risposta soddisfacente sul perché usavano il termine "femminile" quando ogni individuo di qualunque genere poteva essere portatore di quel principio, così i lacaniani sono in difficoltà nel giustificare la rimessa in circolazione delle posizioni parentali patriarcali come "Legge" con la maiuscola, quando contemporaneamente tentano di definire termini tanto socialmente strutturati, in modo da immunizzarli da ogni socialità o peggio, rendendoli condizione presociale (quasi) trascendentale della socialità in quanto tale.

Il fatto che i miei amici Slavoj ed Ernesto asseriscano che il termine 'fallo' può essere separato, sul piano della definizione, dal 'fallogocentrismo' mostra un talento neolinguistico che mi incute reverenza. Temo che la loro affermazione rifiuti in modo retorico il proprio contenuto proposizionale, ma non dirò altro. Mentre accetto il postulato psicoanalitico - evitato da alcune forme prevalenti di psicologia dell'ego - secondo cui il soggetto arriva all'essere sulla base della forclusione (Laplanche), non intendo però questa forclusione come il punto evanescente della socialità.

Sebbene possa essere inevitabile che l'individuazione richieda una forclusione che produce l'inconscio, un residuo, sembra egualmente inevitabile che l'inconscio non sia pre-sociale, ma una certa modalità in cui ciò che è socialmente indicibile perdura. L'inconscio non è una realtà psichica purificata del suo contenuto sociale che di conseguenza costituisce un necessario squarcio nel dominio della vita sociale, conscia. L'inconscio è una condizione psichica continua nelle cui norme sono registrati - in maniera normalizzante e non-normalizzante il lato postulato del loro fortificarsi, del loro disfarsi e della loro perversione, la traiettoria non prevedibile di come saranno fatte proprie nelle identificazioni e nei disconoscimenti che non sono esercitati in modo sempre conscio e deliberato. Le forclusioni che trovano - e destabilizzano - il soggetto sono articolate attraverso traiettorie di potere, ideali regolatori che decidono che cosa una persona sarà e non sarà, che tendono a separare la persona dall'animale, a distinguere tra due sessi, a costruire l'identificazione nella direzione di una eterosessualità 'inevitabile' e di morfologie ideali di genere, e può anche

produrre il materiale per identificazioni tenaci e disconoscimenti in relazione a identità razziali, nazionali e di classe che sono molto spesso difficili da 'sostenere' o contrastare.

La psicoanalisi non può condurre un'analisi della realtà psichica che presuma l'autonomia di questa sfera, a meno che non sia disposta a naturalizzare le forme del potere sociale che produce l'effetto di questa autonomia. Il potere emerge dentro e come formazione del soggetto: separare la funzione generatrice di soggetto della forclusione dal regno del potere produttivo significa disconoscere la maniera in cui i significati sociali vengono interpretati come parte dell'azione stessa del processo psichico inconscio.

Inoltre, se gli ideali di personalità che governano la definizione del sé a livelli preconsce e inconsci sono essi stessi prodotti attraverso forclusioni di vario genere, allora il panico, il terrore, il trauma, la rabbia, la passione, e il desiderio che emergono in relazione a tali ideali non possono essere compresi senza riferimento alle loro formulazioni sociali. Ciò non per dire che le forme sociali di potere producono soggetti come semplici effetti, né per affermare che le norme sono interiorizzate sotto forma di realtà psichiche, secondo la linea comportamentista. Lo dico per enfatizzare, comunque, il modo in cui queste norme sociali sono vissute differentemente come realtà psichiche, suggerendo che stati psichici chiave quali la melanconia o la mania, la paranoia e il feticismo, non solo assumono forme specifiche in determinate condizioni sociali, ma non hanno altra essenza soggiacente che le forme specifiche che assumono. La specificità della psiche non implica la sua autonomia.

La prospettiva di essere impegnati in relazioni sessuali che potrebbero attirare una condanna sociale può essere letta in molti modi, ma non c'è modo di contestare l'operatività della norma sociale nella fantasia. Naturalmente la norma non opera sempre allo stesso modo: può darsi il caso che la pratica sessuale sia desiderata proprio a causa del disonore che promette e tale disonore è ricercato perché promette, sul piano psichico, di ristabilire un oggetto perduto, una figura parentale o una figura di legge e di ristabilire una connessione con la scena della punizione (la maggior parte dei casi di melanconia si basa su questo desiderio di autosconfitta).

Oppure può essere che la pratica sessuale sia desiderata proprio perché agisce come una difesa contro un altro tipo di pratica sessuale che è temuta o disconosciuta, e che l'intero dramma del desiderio e della condanna anticipata operi per distogliere da un'altra conseguenza psichica più dolorosa. In ognuno di questi casi, la norma opera per strutturare la fantasia, ma essa è anche, per così dire, messa in atto in modi variabili dalla psiche. In questo modo, la norma struttura la fantasia ma non la determina; la fantasia fa uso della norma, ma non la crea. Se questa pratica sessuale consiste, per dire, nella penetrazione anale e la persona che vive una relazione vessatoria nei confronti di questa pratica si rivela essere un uomo in senso generico, allora molte questioni possono emergere: è la fantasia a operare o a riceverlo, o opera e riceve allo stesso tempo? La fantasia sta forse operando come sostituto di un'altra fantasia incentrata su di un'aggressione inaccettabile oppure che implichi un desiderio incestuoso? Quale figura assume la norma sociale all'interno della fantasia?

E la contemporanea identificazione con il desiderio e con la legge che rende difficile dire dove l'"io" possa essere semplicemente collocato dentro la scenografia della fantasia? E se uno si trova in uno stato debilitato in relazione a questa fantasia, sofferente di paranoia e vergogna, incapace di uscire in pubblico, interagire con gli altri, non abbiamo forse bisogno di una spiegazione per questo tipo di sofferenza che prende in considerazione non solo il potere sociale della norma, ma l'esacerbarsi di questo potere sociale nella misura in cui penetra e dà forma alla vita psichica della fantasia? Non si può qui postulare, da un lato dell'analisi, la norma sociale e dall'altro, la fantasia, poiché il *modus operandi* della norma è la fantasia, e la stessa sintassi della fantasia non sarebbe leggibile senza una comprensione del lessico della norma sociale. La norma non entra semplicemente dentro la vita della sessualità, come se norma e sessualità fossero separabili: la norma è sessualizzata e sessualizzante, e la sessualità è essa stessa costituita, sebbene non determinata, sulla base della norma. In questo senso, il corpo deve entrare nella teorizzazione della norma e della fantasia, dal momento che esso è proprio il luogo dove il desiderio della norma prende forma, e la norma coltiva il desiderio e la fantasia al servizio della propria naturalizzazione.

Una tentazione lacaniana consiste nell'asserire che la legge raffigurata nella fantasia è la "Legge" con la maiuscola e che la piccola apparenza indica l'operazione di quella più ampia. Questo è il momento in cui la teoria della psicoanalisi diventa un progetto teologico. E nonostante la teologia abbia il proprio posto e non debba essere dismessa è forse importante riconoscere che questo è un credo di fede. Nella misura in cui mimiamo i gesti di genuflessione che strutturano questa pratica di sapere noi forse giungiamo a credere in essi e la nostra fede diviene un effetto di questa pratica mimetica.

Noi potremmo, con Žižek, asserire che una fede primordiale precondiziona i gesti di genuflessione che facciamo, ma io suggerirei che tutto ciò che serve per intraprendere questa impresa teologica è il desiderio per la stessa teologia, un desiderio che non tutti noi condividiamo. Inoltre ciò che sembra più pregnante qui per la psicanalisi, intesa sia come teoria sia come pratica clinica, è vedere quali trasformazioni le norme sociali subiscono nel momento in cui assumono varie forme all'interno della psiche; quali forme specifiche di sofferenza esse inducono, quali indicazioni di aiuto esse, inavvertitamente, danno. Consideriamo anche varie forme di automutilazione che hanno l'apparente scopo di guastare o addirittura distruggere il corpo del soggetto. Se il soggetto è una donna e questa si è resa responsabile d'una seduzione che ha distolto suo padre da sua madre (e ha portato sua madre lontano da lei), o abbia portato suo fratello lontano da sua sorella (ed entrambi lontano da lei), allora può essere che la mutilazione serva come tentativo di annichilire il corpo che lei intende come sorgente della propria colpa e della propria perdita.

Ma potrebbe anche darsi che ella non cerchi di annichilire il corpo ma solo di sfregiarlo per lasciare dei marchi visibili a tutti e comunicare un segno, mettere in scena l'equivalente corporeo di una confessione e di una supplica. Ora questi marchi possono risultare illeggibili per coloro a cui sono (in modo ambivalente) rivolti, e così il corpo comunica i segni che non riesce a comunicare e il 'sintomo' a portata di mano rimanda ad un corpo votato ad una confessione illeggibile. Se noi ci astraiano troppo velocemente da questa scena, e decidiamo che vi opera, in qualche forma, il grande Altro, qualcosa di quasi-trascendentale o un a priori generalizzabile a tutti i soggetti, noi

abbiamo trovato un modo per evitare il groviglio psichico e sociale alquanto disordinato che questo esempio presenta. Lo sforzo di generalizzare le condizioni a priori prende una scorciatoia verso un tipo di affermazione universalizzante che tende a dismettere o svalutare il potere delle norme sociali operanti nella scena: il tabù dell'incesto, la famiglia nucleare, l'operatività della colpa nelle donne per frustrare le conseguenze presunte aggressive dei loro desideri, i corpi delle donne come segni mutilati (un'involontaria messinscena dell'identificazione levi-straussiana delle donne con segni circolanti in *Le strutture elementari della parentela*).

Zizek ha in parte lasciato la sua impronta negli studi critici contemporanei, portando Lacan fuori dal regno della pura teoria, mostrando come Lacan possa essere compreso mediante la cultura popolare, e come la cultura popolare viceversa offra un indice della teoria di Lacan. Il lavoro di Zizek è pieno di interessanti esempi presi dalla cultura popolare e da vari tipi di ideologie e dai loro 'scherzi' complicati, ma questi esempi servono ad illustrare vari principi della realtà psichica senza chiarire quale relazione sussista tra l'esempio sociale ed il principio psichico. Nonostante gli esempi sociali servano come occasione per penetrare nelle strutture della realtà psichica, a noi non è dato comprendere se il sociale sia qualcosa di più che una lente per comprendere una realtà psichica che gli è precedente. Gli esempi funzionano in modo allegorico presumendo che sia possibile separare l'esempio illustrativo dal contenuto che cerca d'illuminare. Così, questa relazione di separazione ricapitola i tropi architettonici dei due livelli che abbiamo visto in precedenza. Se non è appropriato definire cartesiano questo tipo di separazione tra lo psichico e il sociale, mi piacerebbe trovare un altro termine per descrivere il dualismo che vi opera. Questa estesa discussione non ha ancora fatto chiarezza sul ruolo della psicanalisi ai fini di una concezione più ampia della politica.

Zizek ha contribuito oltre misura a questo progetto, mostrandoci come la dis-identificazione operi nel contesto dell'interpellazione ideologica, come il fallimento dell'interpellazione nel catturare il proprio oggetto con il suo marchio di definizione costituisca la condizione stessa per una contestazione dei suoi significati e inauguri una dinamica essenziale per la stessa egemonia. Sembra chiaro che ogni sforzo di ordinare il soggetto mediante una cattura performativa per

mezzo di cui il soggetto diventa sinonimo del nome con cui è chiamato, è destinato a fallire. Perché sia destinato a fallire resta una questione aperta. Potremmo dire che ogni soggetto presenta una complessità che nessun nome singolo è in grado di catturare, e in questo modo potremmo rifiutare una certa forma di nominalismo. Oppure potremmo dire che c'è in ogni soggetto qualcosa che non può essere nominato, non importa quanto complicato e variegato il processo di nominazione divenga (credo che questa sia la posizione di Žižek).

Oppure potremmo pensare in modo più ravvicinato il nome, chiederci al servizio di quale apparato regolatore esso lavori, se opera da solo, se, per operare, richieda una iterazione, che introduce la possibilità del fallimento ad ogni intervallo. È importante ricordare comunque che l'interpellazione non sempre opera attraverso il nome: questo silenzio potrebbe essere destinato a te. E gli strumenti discorsivi, mediante i quali i soggetti vengono ordinati, falliscono non solo a causa d'un elemento extra discorsivo che resiste all'assimilazione nel discorso, ma perché il discorso ha molti più scopi ed effetti di quelli che sono effettivamente compresi da chi lo utilizza. In quanto strumento dagli effetti non-intenzionali, il discorso può produrre possibili identità che intende forcludere. In realtà, l'articolazione della forclusione è il primo momento del suo potenziale disfacimento, poiché l'articolazione può venire riarticolata e contraddetta una volta che sia lanciata in una traiettoria discorsiva, svincolata dalle intenzioni da cui è animata. Nel caso della forclusione, in cui certe possibilità sono scartate per istituire l'intelligibilità culturale, dare forme discorsive alla forclusione può costituire un momento che inaugura la sua destabilizzazione.

L'indicibile dice, oppure il dicibile dice l'indicibile nel silenzio, ma questi atti linguistici sono registrati nel discorso, ed il discorso diventa qualcos'altro per essere stato squarciato dall'indicibile. La psicanalisi entra qui nella misura in cui insiste sull'efficacia del significato non intenzionale all'interno del discorso. E nonostante Foucault evitò di vedere la propria affinità con la psicanalisi, capì chiaramente che le 'conseguenze inavvertite' prodotte dalle pratiche discorsive, non pienamente controllate dall'intenzione, provocano effetti dirompenti e trasformativi. In questo senso la psicanalisi ci aiuta a capire la contingenza e il rischio intrinseco alla pratica politica: cioè che certi tipi di obiettivi deliberatamente perseguiti possono essere sovvertiti da altre

operazioni di potere e provocare effetti che non avalliamo (per esempio, il movimento femminista contro la pornografia negli USA vide la propria causa raccolta dalla Destra repubblicana, con - mi auguro lo sdegno di alcune).

Viceversa, gli attacchi di un nemico possono paradossalmente rafforzare la posizione di chi è attaccato (si spera), specialmente quando un pubblico più ampio non desidera identificarsi con la manifesta aggressione rappresentata da tali attacchi. Questo non significa che non dobbiamo delineare obiettivi ed escogitare strategie, ma solo aspettare che i nostri avversari si diano la zappa sui piedi da soli.

Naturalmente, dovremmo progettare, escogitare e legittimare piani politici su base collettiva. Ma questo non significherà che saremo tanto ingenui nei confronti del potere da pensare che l'istituzione di obiettivi (i trionfi del movimento per i diritti civili) non verrà fatta propria dai suoi oppositori (l'iniziativa della California per i diritti civili) per disarmare questi risultati (la decimazione dell'affirmative action). Condizioni di possibilità per la politica - e poi altro Le possibilità di questi rovesciamenti e la temuta prospettiva di una cooptazione completa da parte di istituzioni di potere esistenti allontanano molti intellettuali critici dall'impegno politico attivo. La paura è che bisognerà accettare determinati concetti che si vuole invece sottoporre a giudizio critico.

Si può accogliere una nozione di 'diritti' anche se il discorso tende a localizzare e oscurare i meccanismi più ampi del potere, anche se spesso implica l'accettazione di certe premesse di umanismo che una prospettiva critica metterebbe in discussione? Si può accettare il postulato stesso dell'universalità, tanto centrale per la retorica delle rivendicazioni democratiche per il diritto di voto? Si può accettare la domanda di 'inclusione' quando la costituzione stessa dell'ordinamento politico dovrebbe essere messa in questione? E possibile mettere in discussione il modo in cui il campo politico è organizzato e accettare tale messa in discussione come parte del processo di autoriflessione, centrale per una iniziativa radicalmente democratica? Viceversa, può una critica intellettuale utilizzare i termini stessi che sottopone a critica, accettandone la forza pre-teorica in contesti dove se ne avverte l'urgente necessità? Sembra importante essere capaci di muoversi come intellettuali tra i generi di questioni che emergono in queste pagine, in

cui si dibattono le condizioni di possibilità del politico e le lotte che costituiscono il presente vivo della battaglia egemonica: lo sviluppo e l'universalizzazione di diversi nuovi movimenti sociali, i concreti meccanismi degli sforzi di coalizione e, in modo particolare, quelle alleanze che tendono a tagliare trasversalmente le politiche identitarie.

Sarebbe un errore ritenere che questi sforzi possano essere raggruppati sotto una sola rubrica, intesi come 'il particolare' o lo 'storicamente contingente', mentre gli intellettuali si volgono a questioni più fondamentali, intese come evidentemente separate dal gioco della politica presente.

Non sto suggerendo che i miei interlocutori siano colpevoli di tali mosse. Il lavoro di Laclau, specialmente il volume da lui edito *The Making of Political Identities*¹⁴, prende in carico esplicitamente questa questione. E Žižek è emerso anche come uno dei critici principali della situazione politica nei Balcani, in generale, ed è impegnato a vario titolo, a livello più locale, nella vita politica della Slovenia. D'altra parte che la nozione stessa di egemonia con la quale noi tutti siamo più o meno impegnati, sembra richiedere un modo di riflettere sui movimenti sociali proprio in quanto giungano a proporre una rivendicazione universale, proprio quando emergono all'interno dell'orizzonte storico come la promessa della democratizzazione stessa. Ma vorrei mettere in guardia dal fatto che stabilire le condizioni di possibilità di questi movimenti non equivalga ad impegnarsi con le loro logiche interne che si sovrappongono - i modi specifici in cui si appropriano dei termini chiave della democrazia - né a orientare il destino di questi termini in conseguenza di questa appropriazione.

Il movimento gay e lesbico, che in alcuni quartieri si è esteso ad includere un'ampia gamma di minoranze sessuali, ha affrontato un gran numero di questioni riguardanti la propria assimilazione a norme esistenti negli ultimi anni. Allo stesso modo mentre in alcune aree dell'Europa (specialmente Francia e Olanda) e negli USA alcuni attivisti hanno cercato di estendere l'istituzione del matrimonio a partners non eterosessuali, altri hanno sostenuto una critica attiva dell'istituzione del matrimonio domandandosi se il riconoscimento da parte dello Stato dei partners monogami non finirà col delegittimare la libertà sessuale di un certo numero di minoranze sessuali.

Si potrebbe dire che i risultati ottenuti dagli attivisti di sinistra (accesso alle forze armate e al matrimonio) costituiscano un'estensione della democrazia e un avanzamento egemonico nella misura in cui lesbiche e gay stanno rivendicando di essere trattati allo stesso modo degli altri cittadini in rapporto a questi obblighi e diritti, e che la prospettiva della loro inclusione in tali istituzioni è un segno del fatto che stanno portando avanti, nel presente, la promessa universalizzante della stessa egemonia. Ma questo non sarebbe un esito salutare, dal momento che l'integrazione di questi diritti e obblighi, per alcune lesbiche e gay discutibili, stabilisce norme di legittimazione che ri-marginalizzano altri e forcludono quelle possibilità di libertà sessuale che costituivano gli obiettivi di vecchia data del movimento.

La naturalizzazione dell'obiettivo matrimonio-esercito per la politica gay marginalizza inoltre coloro per cui entrambe queste istituzioni costituiscono un anatema, se non un nemico. Dunque, coloro che si oppongono ad entrambe le istituzioni riterrebbero che il modo in cui sono rappresentati da questo 'avanzamento della democrazia' costituisce una violazione dei loro impegni politici più importanti. In che modo possiamo comprendere l'operazione dell'egemonia in una situazione così altamente conflittuale? Innanzitutto sembra chiaro che l'obiettivo politico sia la mobilitazione contro un'identificazione dei diritti militari o coniugali con la promessa universalizzante del movimento gay, il segno che lesbiche e gay stanno diventando umani, in accordo con i postulati universalmente accettati. Se il matrimonio e l'esercito devono rimanere zone contestate, come certamente dovrebbero, sarà cruciale mantenere una cultura politica di contestazione su questi e altri temi paralleli, come la legittimità e legalità di zone pubbliche di scambio sessuale, sesso intergenerazionale, adozione fuori del matrimonio, incremento della ricerca e dei test sull'AIDS e la politica transgender.

Queste sono tutte tematiche dibattute, ma dove possono aver luogo il dibattito e la contestazione? Il "New York Times" si affretta ad annunciare che le lesbiche e i gay hanno fatto miracolosamente molti passi avanti dai tempi di Stonewall, e molti dei maggiori personaggi dello spettacolo che hanno fatto coming out con grande entusiasmo, hanno anche comunicato che il nuovo giorno è arrivato. La Human Rights Campaign, l'organizzazione per i diritti gay più quotata, si mette sull'attenti in un risoluto saluto patriottico davanti alla bandiera. Data la

tendenza travolgente della cultura politica di sinistra a guardare all'assimilazione di lesbiche e gay all'interno di istituzioni esistenti come a un grande successo, com'è possibile tenere vivo un conflitto di interpretazioni aperto e politicamente efficace?

Questa è una questione differente rispetto al discutere delle condizioni di possibilità per l'egemonia e collocarle nel campo pre-sociale del Reale. Né si potrà semplicemente dire che queste lotte concrete esemplificano qualcosa di più profondo e che il nostro compito consiste nel soffermarci su questo elemento di profondità. Io sollevo tale questione non per contrapporre il 'concreto' alla 'teoria' ma per domandare: quali sono le questioni squisitamente teoriche sollevate da queste urgenze concrete? Oltre a fornire un'analisi sulle condizioni ideali di possibilità per l'egemonia, dobbiamo pensare anche alle sue condizioni di efficacia, a come l'egemonia diventa realizzabile nelle condizioni presenti e dobbiamo ripensare la possibilità di realizzarla in modi che resistano alle conclusioni totalitarie. L'indefinitezza, che è essenziale alla democratizzazione, implica che l'universale non possa alla fine venire identificato con alcun contenuto particolare, e che questa incommensurabilità (per la quale non abbiamo bisogno del Reale) risulti cruciale per le future possibilità di contestazione democratica. Interrogarsi sulle nuove basi della realizzabilità non significa interrogarsi sulla 'fine' della politica come esito statico o teleologico: presumo che il carattere dell'egemonia su cui potremmo essere d'accordo è precisamente l'ideale di una possibilità che eccede ogni tentativo di realizzazione finale, che guadagni la propria vitalità proprio dalla sua non coincidenza con alcuna realtà presente. Ciò che rende questa non-coincidenza vitale è la sua capacità di aprire nuovi campi di possibilità e, in questo modo, instillare la speranza dove un senso di fatalità minaccia di impedire del tutto il pensiero politico. Particolare ed universale nella pratica di traduzione

A questa incommensurabilità viene data un'elegante formulazione nell'opera di Laclau, quando si concentra sull'incompatibilità logica del particolare e dell'universale e sugli usi dell'impossibilità logica di sintesi che stimola il processo egemonico. Laclau attinge, per l'emergenza del concetto d'egemonia, a due fonti di Marx: una che assume che una classe particolare verrà identificata con obiettivi universali ed un'altra che assume che l'incommensurabilità tra una classe

particolare e le sue aspirazioni universalistiche darà vita ad un processo di democratizzazione illimitato. La seconda formulazione guida la sua discussione di Sorel, Trotsky, Hegel e Gramsci, che si conclude con la seguente serie di affermazioni: Se da un settore particolare della società sono destinati a irradiarsi gli effetti universalizzanti dell'egemonia, essi non potranno essere ridotti all'organizzazione di quella particolarità intorno ai propri interessi, necessariamente corporativi. Se l'egemonia di un particolare settore sociale può aver successo solo presentando i propri obiettivi come gli obiettivi universali della comunità, è chiaro che questa identificazione non sarà il mero prolungamento di un sistema istituzionale di dominio ma che, al contrario, ogni espansione di quest'ultimo presupporrà il successo di un'articolazione tra universalità e particolarità (una vittoria egemonica) (EL, 52).

Nonostante la citazione sia chiamata a supportare la centralità della funzione intellettuale nel fornire l'articolazione necessaria, l'ho utilizzata qui per sollevare un altro tipo di questione. Non mi è chiaro il fatto che settori sociali dati o, per meglio dire, movimenti sociali dati siano necessariamente particolaristici prima del momento in cui articolano i propri scopi in quanto scopi della comunità generale. In verità, i movimenti sociali possono anche costituire comunità che operano con nozioni di universalità che presentano solo una somiglianza familiare con altre articolazioni discorsive dell'universalità. In questi casi il problema non è di rendere il particolare rappresentativo dell'universale, ma di decidere tra nozioni di universalità in competizione tra loro. Naturalmente, se trattiamo l'universalità come una pura categoria logica - con ciò intendo qualcosa grazie a cui sia possibile una formulazione formale e simbolizzabile - allora non possono esserci delle versioni dell'universalità tra loro in competizione.

Ancora, Laclau probabilmente sarebbe d'accordo sul fatto che l'articolazione dell'universalità cambia nel tempo e cambia, precisamente, in base a quelle rivendicazioni rubricate come tali, ma che non sono state comprese come parte della sua competenza. Tali rivendicazioni manifestano i limiti contingenti dell'universalizzazione e ci rendono consci del fatto che nessun concetto astorico dell'universalità opererà come un indicatore di cosa appartiene o meno ai suoi termini.

Sono completamente d'accordo con l'importanza che Laclau dà a Gramsci: "la sola universalità che la società può raggiungere è

un'universalità egemonica - un'universalità contaminata dalla particolarità” (EL, 53).

Suggerirei, tuttavia - e spero di averlo mostrato nel mio primo saggio in questo volume - che Hegel sarebbe completamente d'accordo anche con questa formulazione. Ma se movimenti diversi parlano tutti in nome di ciò che è universalmente vero per tutti gli esseri umani, e non solo non si accordano sulla questione normativa e sostantiva di cosa sia questo bene, ma si riferiscono a questo postulato universale con discorsi dissonanti sul piano semantico, allora sembra che il compito dell'intellettuale contemporaneo consista nel trovare il modo in cui navigare, con una nozione critica di traduzione a portata di mano, tra i diversi tipi di rivendicazione di universalità in competizione tra di loro.

Ma ha senso accettare come punto di partenza euristico il fatto che il campo politico vada diviso tra questi settori sociali che fanno rivendicazioni particolari, corporativiste, da una parte, e un discorso di universalità che determina quali rivendicazioni saranno ammesse nel processo di democratizzazione, dall'altra? Si può vedere come la nozione di 'sovranità', che ha operato politicamente nella più recente guerra dei Balcani in modi diversi tra loro concorrenti, non possa essere soggetta ad una singola definizione lessicografica.

Farlo significherebbe smarrire l'importanza politica della categoria come era stata invocata da Slobodan Milosevic, da Noam Chomsky, dal movimento studentesco italiano contro la NATO. Non è stata utilizzata allo stesso modo da ognuno di questi parlanti e aveva già suscitato un dibattito veemente quando la Sinistra si era divisa tra interventisti e pacifisti. In verità, si potrebbe considerare che parte del conflitto è tra un consenso internazionale sulla tesi secondo cui la sovranità delle nazioni deve essere protetta contro le incursioni di poteri stranieri, e un altro consenso internazionale sulla tesi secondo cui certe forme di giustizia omicida devono essere contrastate dalla comunità internazionale proprio in virtù di determinati obblighi internazionali, più o meno codificati, che abbiamo reciprocamente, nonostante la nazionalità.

Entrambe le opinioni avanzano certi tipi di rivendicazioni universali e sembra non esserci nessun modo semplice di decidere tra questi universalismi in competizione tra loro. Ora io mi aspetterei che Laclau dicesse che l'importante per l'egemonia è riconoscere che si tratta di

rivendicazioni particolari su cosa l'universalità debba essere e che tali rivendicazioni particolari si candideranno ognuna per lo statuto di un universale. Sarà importante allora capire come un consenso possa essere realizzato e quale, se se ne presentano due, verrà a coincidere, in modo transitorio, con l'universale stesso.

Laclau potrebbe pure distinguere tra il processo di universalizzazione che caratterizza questa stessa lotta e le versioni contingenti dell'universalità che stanno lottando per il dominio concettuale all'interno della scena politica contemporanea. Riservando il termine 'universalizzazione' al processo attivo a partire da cui tale contesa procede e il termine 'universalità' ai contendenti specifici per la rivendicazione egemonica, il primo termine si sottrae dall'essere uno dei contendenti e sembra fornire un quadro all'interno del quale tutte le contese hanno luogo. Sembra chiaro, comunque, che perfino la nozione indefinita di universalizzazione che trova d'accordo Laclau, Žižek e me, non è completamente compatibile con altre versioni dell'universalizzazione - che si trovano in altre forme della teoria marxista, alcune delle quali Laclau ha delineato per noi, e nella teoria liberale (inclusa la prospettiva normativa di Habermas della universalizzazione dell'atto linguistico non costretto, in cui si trovano i principi della reciprocità che danno forma al consenso ideale verso cui ogni contesa è detta implicitamente impegnarsi). In questo modo perfino lo sforzo teorico di nominare e dirigere il processo di universalizzazione sarà soggetto alla contesa che non è ovviamente una ragione per non proporlo e renderlo il più persuasivo e accettabile possibile.

Nella posizione di Laclau, la seconda prospettiva, che enfatizza l'incommensurabilità tra particolare e universale, implica che l'“emancipazione universale è realizzata solo attraverso la sua transitoria identificazione con gli obiettivi e le aspirazioni di un particolare settore sociale - il che significa che si tratta di un'universalità contingente che richiede costitutivamente mediazione politica e relazioni di rappresentazione” (EL, 53).

Quest'ultima non solo necessita del ruolo dell'intellettuale come collegamento di mediazione, ma specifica questo ruolo come un ruolo di analisi logica. Torneremo allo statuto delle relazioni logiche tra un momento, ma prima vorrei considerare il particolare compito di

mediazione qui richiesto. Se l'egemonia deve funzionare, il particolare deve venire a rappresentare qualcosa d'altro da se stesso. Quando Laclau inizia a specificare questo problema di rappresentazione nei suoi saggi, si allontana dall'analisi marxiana per andare verso la fenomenologia, lo strutturalismo e il post-strutturalismo nella misura in cui questi, in modo consonante, distinguono tra significante e significato.

Così la relazione arbitraria che governa la significazione è resa uguale alla contingenza da cui l'egemonia dipende. Lo sforzo intellettuale di portare alla luce questa contingenza, di manifestare cosa sia necessario in quanto contingente e di mobilitare una visione dell'uso politico di questa contingenza assume la forma di un'analisi strutturale del linguaggio stesso.

E nonostante si potrebbe certamente sostenere che questa mossa sacrifica la tradizione materialista del marxismo ad una forma di analisi linguistica, il punto di Laclau è mostrare che questo problema della rappresentazione si trovava al cuore del materialismo, del problema dell'egemonia e dell'articolazione di una resistenza potente e persuasiva alle forme reificate che il campo politico assume. Gran parte della tesi di Laclau qui si fonda sull'ipotesi operativa che settori sociali dati e formazioni politiche, che non hanno ancora dimostrato gli effetti universalizzanti delle loro richieste, sono 'particolari'. Il campo politico risulta diviso in partenza, sembra, tra modi di resistenza che sono particolari e modi che fanno rivendicazioni universalistiche di successo.

Quelli che fanno queste ultime rivendicazioni non perdono il loro statuto di particolarità, ma sono impegnati in una specifica pratica di incommensurabilità rappresentazionale attraverso la quale il particolare viene a rappresentare l'universale senza diventare identico ad esso. In questo modo, il particolare, che costituisce solo una parte o un settore del campo sociopolitico, viene tuttavia a rappresentare l'universale, il che significa che la possibilità per i principi di uguaglianza e giustizia che definiscono il campo politico all'interno di un contesto nominalmente democratico sembra dipendere adesso dalla realizzazione degli obiettivi del settore 'particolare'. Non è che il particolare ora assuma la posizione dell'universale, usurpando l'universale in nome suo, ma l'universale viene visto come non sostanziale, nonostante le

rivendicazioni del particolare siano incluse nella sua sfera di competenza.

Questa descrizione è sicuramente appropriata per alcuni dilemmi rappresentazionali dei movimenti di liberazione politica, ma ci sono alcuni dilemmi politici di rappresentazione cui essa non si può pienamente indirizzare. Ad esempio, in quei casi in cui P'universale' perde il suo statuto vuoto e viene a rappresentare una concezione di comunità e cittadinanza circoscritta al piano etnico (Israele), o viene equiparato a certe organizzazioni parentali (la famiglia nucleare, eterosessuale) o a determinate identificazioni razziali, allora non è solo in nome dei particolari esclusi che si verifica quella politicizzazione, ma in nome di un diverso tipo di universalità. In verità può darsi che queste visioni alternative dell'universalità siano, per cominciare, incluse in formazioni politiche di resistenza cosiddette particolari e che non siano meno universali di quelle cui capita di godere dell'accettazione egemonica. La lotta democratica non assume primariamente la forma di una sineddoche persuasiva in base a cui il particolare sta irresistibilmente per l'intero. Né si tratta solo di un problema logico in cui, per definizione, il particolare è escluso dall'universale e questa esclusione diventa la condizione per la relazione di rappresentazione che il particolare mette in scena nella relazione all'universale.

Perché, se il 'particolare' è effettivamente studiato nella sua particolarità, può darsi che una determinata versione dell'universalità concorrente sia intrinseca al movimento particolare stesso. Può darsi, ad esempio, che il femminismo mantenga una prospettiva universale che implica forme di egualitarismo sessuale che pensano le donne all'interno di un nuovo concetto di universalizzazione. Oppure può darsi che le lotte per l'uguaglianza razziale presentino al loro interno dall'inizio una concezione dell'universale, che è inestricabile da una concezione della comunità multiculturale. Oppure, ancora, che le lotte contro la discriminazione sessuale e di genere implicino la promozione di nuove nozioni di libertà di assemblea o associazione che sono di carattere universale, anche se, implicitamente, cercano di togliere alcune delle specifiche catene che costringono le minoranze sessuali e potrebbero, per estensione, mettere in dubbio l'esclusiva sulla legittimità che le strutture familiari convenzionali mantengono. In questa maniera, la questione per tali movimenti non sarà come mettere

in relazione una rivendicazione particolare con una universale, dove l'universale è inteso come anteriore al particolare, e dove l'ipotesi è che una incommensurabilità logica governa la relazione tra i due termini.

Potrebbe darsi, piuttosto, che una delle pratiche di traduzione affermatasi tra nozioni di universalità concorrenti malgrado ogni incompatibilità logica apparente - possa nondimeno condividere una serie di scopi sociali e politici sovrapponibili. In verità, mi sembra che uno dei compiti della Sinistra attuale consista precisamente nel vedere quale base di comunanza possa esistere tra movimenti esistenti, ma trovando una tale base comune senza ricorrere a rivendicazioni trascendentali. Si potrebbe sostenere - e Laclau lo farebbe molto probabilmente - che qualunque insieme di dibattiti o progetti traslativi, emerso tra le versioni differenti della Sinistra, gareggerà per l'egemonia sotto la rubrica di un significante vuoto, e che le rivendicazioni particolari e sostantive sull'universalità troveranno posto alla fine sotto un'ulteriore rubrica di universalità, una che sia radicalmente vuota, irriducibile ad un contenuto specifico, che non significa altro che il dibattito in corso sui suoi possibili significati. Ma una tale nozione di universalità è davvero così vuota come si suppone? Oppure c'è una forma specifica di universalità che rivendica di essere 'vuota'? Per citare ancora Zizek, con lo spirito di Hegel: “La questione-chiave è: quale contenuto specifico deve essere escluso affinché la stessa forma vuota dell'universalità emerga come il 'campo di battaglia' per l'egemonia?”.

Ed è veramente vuoto, oppure porta la traccia dell'escluso in forma spettrale come una perturbazione interna del suo stesso formalismo? Laclau stesso dà sostegno a questa prospettiva quando scrive nel primo contributo a questo volume: “una teoria dell'egemonia non è, in tal senso, una descrizione neutrale di ciò che sta accadendo nel mondo, ma una descrizione la cui stessa condizione di possibilità è un elemento normativo che governa, sin dall'inizio, qualsiasi comprensione dei 'fatti' come fatti che possono accadere” (EL, 82).

Laclau e Mouffe hanno sostenuto che un compito per la sinistra è quello di stabilire una catena d'equivalenze tra gruppi in competizione cosicché ognuno sia, in virtù della propria articolazione contingente e incompleta, strutturalmente simile all'altro, e questa 'mancanza' strutturale comune diventi la base per il riconoscimento di una condizione comune costitutiva. Non mi è chiaro il fatto che ognuno dei

gruppi in competizione a sinistra sia primariamente strutturato dalla mancanza costitutiva d'identità, dal momento che non mi è chiaro il fatto che tutti questi gruppi sono organizzati intorno al concetto d'identità.

Una lotta contro il razzismo non è necessariamente basata su una serie di rivendicazioni fondate sull'identità, nonostante possa avere alcune di queste rivendicazioni come parte del suo movimento. Allo stesso modo una lotta per porre fine all'omofobia non può costituire un progetto identitario: può essere un progetto che fa rivendicazioni basate su un'ampia gamma di pratiche sessuali, piuttosto che identità. Ciò che rimane difficile da realizzare, comunque, è una forte coalizione tra comunità minoritarie e formazioni politiche che si basi sul riconoscimento di una serie di obiettivi sovrapponibili. Può essere fatta una traduzione tra la lotta contro il razzismo, per esempio, e la lotta contro l'omofobia, la lotta contro il Fondo monetario internazionale nelle economie del Secondo e Terzo Mondo - che implica rivendicazioni di autodeterminazione sovrana più ampia tra queste economie di Stato diseredate e sfruttate - e movimenti antinazionalisti che cercano di distinguere tra forme violente di xenofobia e razzismo domestico?

Ci sono rivendicazioni universali intrinseche a questi movimenti particolari che hanno bisogno di essere articolate nel contesto di un processo traslativo, ma la traduzione dovrà essere tale che i termini in questione non vengano semplicemente riformulati da un discorso dominante. Perché la traduzione sia al servizio della lotta per l'egemonia il discorso dominante dovrà modificarsi ammettendo il vocabolario 'straniero' all'interno del proprio lessico. Gli effetti universalizzanti del movimento per la liberazione sessuale delle minoranze sessuali dovrà implicare un ripensamento della stessa universalità, una scissione del termine tra le sue operazioni semantiche concorrenti e le forme di vita che queste indicano, e dovrà riunire assieme questi termini concorrenti in un movimento ingombrante la cui 'unità' sarà misurata dalla sua capacità di sostenere, senza addomesticazione, le differenze interne che conservano la propria definizione in divenire.

Io credo che, contra Zizek, i tipi di traduzione politicamente necessari implicano un impegno attivo con le forme di

multiculturalismo e sarebbe un errore ridurre le politiche multiculturali alle politiche della particolarità. E più utile riferirsi, credo, ad una politica di traduzione al servizio del giudizio e della composizione di un movimento fatto di universalismi concorrenti che si sovrappongono.

La pratica della logica, la politica del discorso e la legittimazione del liminale

Io non credo che l'intellettuale possa trovarsi a una distanza radicale da tali movimenti, sebbene non sia sicura di poter tornare alla nozione gramsciana dell'intellettuale 'organico', pur rispettando l'edizione contemporanea di quel modello nell'opera e nella persona di Angela Davis. Ma vi partecipo da questo punto di vista: non penso che il ruolo dell'intellettuale consista nel prendere i nuovi movimenti sociali come oggetti di analisi intellettuale, e di derivarne la forma logica delle rivendicazioni, senza studiare effettivamente le stesse rivendicazioni per vedere se la logica in questione si adatta ai fenomeni che abbiamo sotto mano. Quando noi affermiamo le condizioni di possibilità di tali movimenti e proviamo a mostrare che sono tutti costituiti alla stessa maniera e basiamo le nostre istanze sulla natura del linguaggio stesso, allora non c'è più bisogno di prendere questi movimenti sociali come oggetti di studio, perché ci si può limitare alla teoria del linguaggio.

Questo non per dire che le teorie del linguaggio non siano importanti nel raffigurare i dilemmi rappresentazionali dei nuovi movimenti sociali. Lo sono senz'altro. Ma sembra importante non assumere che le particolari sfide per l'articolazione che governano la Sinistra - le sue reali 'condizioni di possibilità' - coincidano di necessità esattamente con la sfida più generale di rappresentazione posta dalle condizioni strutturaliste di significazione. Diventiamo meta-commentatori delle condizioni di possibilità della vita politica senza preoccuparci di vedere se i dilemmi, che assumiamo essere pertinenti universalmente, siano effettivamente in opera nel soggetto che abbiamo la pretesa di studiare.

Non si dovrà rivendicare che si tratta di un a priori, che esso deriva da una comprensione generalizzata del linguaggio, perché il linguaggio a partire dallo strutturalismo ha dato prova di essere un fenomeno più dinamico e complesso di quanto Saussure o Husserl non avessero

pensato. Così né la comprensione generale del linguaggio né la sua relazione con gli oggetti ai quali fornisce (alcune) condizioni di possibilità può essere considerata garantita.

La mia differenza rispetto a Laclau su questo tema diventa chiara, credo, quando consideriamo il modo in cui egli definisce lo statuto logico' della sua analisi delle relazioni sociali: “non stiamo parlando di una logica formale, o di una più generale logica dialettica, ma dell'idea che è implicita in espressioni quali logica di parentela', logica del mercato', e così di seguito” (EL, 78). Lui procede nel caratterizzare questo uso della logica come “sistema rarefatto di oggetti, come una 'grammatica' o un gruppo di regole che rendono possibili alcune combinazioni e sostituzioni, escludendone altre” (EL, 78-79).

Laclau prosegue questa discussione con una serie di asserzioni che fanno di questa logica il sinonimo del 'discorso' e del 'simbolico': “è ciò che nel nostro [di Laclau e Mouffe] lavoro abbiamo chiamato 'discorso' e che coincide genericamente con ciò che nella teoria lacaniana è chiamato il 'simbolico’” (EL, 79). Ammettendo, comunque, che le pratiche sociali non possono essere ridotte ad espressioni del simbolico, egli cerca nondimeno di identificare il limite dell'antagonismo con la nozione lacaniana di Reale. La mia impressione è che questo assembramento di logica, grammatica, discorso e Simbolico taglia fuori numerosi problemi nella filosofia del linguaggio che incidono significativamente sugli argomenti costruiti sulla loro base. Sembra problematico, ad esempio, identificare la logica della pratica sociale con la sua grammatica, se non altro perché la grammatica opera, come ha fatto notare Wittgenstein, per produrre una serie di significati basati sull'uso, che nessuna analisi puramente logica può svelare. Infatti, il passaggio dal primo all'ultimo Wittgenstein è spesso inteso come l'allontanamento da un'analisi logica del linguaggio in direzione dell'analisi di una grammatica dell'uso.

Allo stesso modo la nozione di grammatica non coincide pienamente con la nozione di discorso sviluppata da Foucault ed elaborata in *Hegemony and Socialist Strategy* di Laclau e Mouffe. Perfino per il Foucault di *U archeologia del sapere* non è chiaro se 'un discorso' possa essere riferito ad una unità statica, allo stesso modo in cui possono esserlo una logica o una grammatica¹⁵.

D'altra parte quel testo colloca anche il discorso ad una distanza significativa sia dalla spiegazione strutturalista del 'linguaggio' sia dal simbolico lacaniano.

Oltre e contro Saussure, Foucault enfatizza l'importanza della discontinuità e della rottura e offre una critica della trascendentalità (nonostante il potere non sia ancora pienamente integrato all'interno della sua analisi del discorso). Nelle conclusioni di questo lavoro egli presenta la figura di un critico strutturalista che crede che tutto il linguaggio possa essere ricondotto ad una singola condizione costitutiva. La voce che presta a questo strutturalista immaginario può facilmente essere adattata a quella di un lacaniano che propone il 'Reale' come il limite del linguaggio in sé. Questa critica sottolinea che egli non può accettare l'analisi dei discorsi “nella loro successione senza riferirli a qualcosa come un'attività costitutiva” (p. 262) e sostiene che tutti i discorsi specifici ricavano la loro struttura e possibilità da una concezione più generalizzata del linguaggio, “il linguaggio [langue] del nostro sapere, questo linguaggio che abbiamo qui e adesso, questo stesso discorso strutturale che ci permette di analizzare tanti linguaggi [langages], questo linguaggio [...] lo riteniamo irriducibile” (p. 262). Nel difendersi dall'accusa di abbandonare la trascendentalità del discorso, Foucault si assume serenamente questa responsabilità: avete ragione: ho misconosciuto la trascendenza del discorso [...]. Se ho lasciato in sospeso i riferimenti al soggetto parlante, non è stato per scoprire delle leggi di costruzione o delle forme che fossero applicate allo stesso modo da tutti i soggetti parlanti, non è stato per far parlare il grande discorso universale comune a tutti gli uomini di un'epoca. Si trattava invece di far vedere in che cosa consistessero le differenze, come fosse possibile che degli uomini, all'interno di una stessa pratica discorsiva, parlassero di oggetti differenti [...] ho voluto definire le posizioni e le funzioni che il soggetto poteva occupare nelle diversità del discorso (pp. 260-261).

Di conseguenza, sono la storicità e discontinuità della 'struttura' che producono il complesso campo semantico della politica. Non c'è ricorso ad un linguaggio universale, ma nemmeno è presente il ricorso ad una singola struttura o ad una singola mancanza che sottolinea ogni formazione discorsiva. Il nostro esilio nella eterogeneità è, in questo senso, irreversibile.

In conclusione, allora, vorrei brevemente affrontare la questione posta da Laclau se “la dimensione contingente della politica [possa] essere pensata all'interno del modello hegeliano” (EL, 66). Tornerò poi alla pratica della contraddizione performativa per suggerire non solo come la performatività sia stata nuovamente teorizzata prendendo una certa distanza dal problema della parodia, ma anche come si possa pensare la performatività contro la deriva assimilazionista del discorso dell'universalità. Laclau insiste giustamente sul fatto che Hegel riferiva la politica allo Stato, mentre Gramsci identificava la sfera della società civile come più cruciale per il processo delle ri-articolazioni egemoniche. Ma ciò che Laclau non considera è il modo in cui una teoria della intelligibilità culturale possa essere derivata da Hegel, al di là della sua teoria esplicita dello Stato.

La sfera della *Sittlichkeit* formulata sia nella *Fenomenologia dello spirito* sia nei *Lineamenti di filosofia del diritto* indica una serie di norme condivise, convenzioni e valori che costituiscono l'orizzonte culturale in cui il soggetto emerge all'autocoscienza - cioè un regno culturale che allo stesso tempo costituisce e media la relazione del soggetto con se stesso. Suggestirei che questa teoria offre un 'centro di gravità' separato per l'analisi sociale di Hegel, implicando che una serie mutevole di norme costituite costituisce non solo la condizione dell'auto-costituzione del soggetto, ma anche per ogni concezione di personalità in accordo alla quale il soggetto viene a comprendere se stesso o se stessa. Queste norme non assumono alcuna forma 'necessaria', perché esse non solo si succedono nel tempo l'un l'altra, ma regolarmente pervengono a scontri critici che le costringono a riarticolarsi. Se il pensiero della contingenza deve operare in relazione ad Hegel, ciò deve avvenire nel contesto di questa teoria della *Sittlichkeit*.

Il fatto che ci siano varie forme di riconoscimento, e che la possibilità stessa di riconoscimento sia condizionata dall'esistenza di una norma che agevola, è un aspetto contingente e promettente della vita sociale, senza il quale le lotte per la legittimazione non potrebbero darsi. Inoltre, nonostante Laclau insista sul panlogismo di Hegel, non è chiaro cosa intenda con questa espressione o, almeno, che cosa ne consegua. La *Fenomenologia*, ad esempio, opera in accordo con una temporalità che è irriducibile alla teleologia. Questo testo non si

conclude con la realizzazione dello Stato o la manifestazione dell'Idea nella storia. Si tratta, significativamente, di una riflessione sulla possibilità stessa dell'inizio, e di un gesto verso una concezione dell'infinito che è senza inizio o fine e, quindi, ad una distanza cruciale dalla teleologia. In verità, il problema del nominare, che la Fenomenologia dimostra, non è lontano dal problema del nome come emerge nel contesto della discussione sull'egemonia. Il soggetto di questo testo emerge sotto un nome (coscienza, auto-coscienza, spirito, ragione) solo per scoprire che il suo nome deve essere sacrificato al fine di prendere più pienamente in considerazione le condizioni della sua stessa emergenza. Non è mai chiaro quale forma finale queste condizioni debbano prendere e ciò significa che il processo dinamico della sua temporalizzazione non arriva mai ad una chiusura.

Anche Žižek rifiuta una lettura di Hegel basata sull'idea che ogni temporalizzazione, nella sua opera, sia al servizio di una chiusura teleologica. Seguendo la tradizione critica stabilita da Kojève, egli legge Hegel come colui che introduce un problema temporale che riguarda fondamentalmente la costituzione retroattiva dell'oggetto, il momento in cui l'oggetto, che appare per primo, rivela di avere come propria essenza il proprio opposto e così diviene soggetto ad un'inversione, a condizione di una costituzione retroattiva della sua 'verità'.

Mentre apprezzo questa enfasi in Žižek, sono anche costretta a mettere in guardia da una certa riduzione della problematica hegeliana ad aporia. Uno pensa di opporsi al fascismo solo per scoprire che la sorgente identitaria della propria opposizione è il fascismo stesso e che il fascismo dipende essenzialmente dal tipo di resistenza che uno propone. In esempi del genere, viene alla luce qualcosa che ci rende consapevoli di una certa dipendenza dialettica che emerge tra i termini di dominio e resistenza: ma tale illuminazione sull'inversione dialettica risulta sufficiente? Ed è sufficiente per una teoria dell'egemonia? Non è necessario ricorrere ad un'ulteriore suggestione hegeliana, secondo cui la configurazione all'interno della quale dominio e resistenza ricadono l'uno nell'altra deve essere rinnovata lungo linee che non solo tengano conto delle limitazioni della configurazione precedente, ma producano una politica più espansiva e autocritica? Può il termine 'resistenza' venire rinnovato in un'altra forma, che eccede gli usi strumentali a cui il

fascismo ha assoggettato i suoi predecessori? Può esserci una sovversione più attiva del fascismo che rimanga più difficile da assimilare agli obiettivi dello stesso fascismo?

Centrale per la possibilità di muoversi al di là della struttura aporetica dell'inversione dialettica è il riconoscimento che le condizioni storiche producono certe forme di opposizione binaria. Sotto quali condizioni, pertanto, il campo politico appare (ad alcuni) come strutturato dalla incommensurabilità di particolare e universale? Sicuramente questo era il tipo di questione cui Marx avrebbe potuto rispondere, ma è anche una parte dell'eredità hegeliana che non ha ripudiato. Allo stesso modo, sotto quali condizioni il campo egemonico viene ordinato sulla base di una serie diversa di principi? O, più specificamente, perché la resistenza appare in una forma tanto facilmente cooptabile da parte dell'opposizione? Quale condizione deve verificarsi perché noi possiamo essere capaci di pensare la resistenza fuori da questo legame aporetico? Muoversi verso una nuova configurazione di resistenza è come designare con un nuovo nome la situazione in cui la resistenza si riorganizza sulla base dei suoi precedenti fallimenti. Non c'è garanzia che la resistenza funzionerà questa volta, ma c'è una nuova configurazione, organizzata e sostenuta da un nuovo nome o dal vecchio nome riscritto in una forma che non solo tiene conto della sua storicità, ma scommette su una strategia più efficace.

Il futuro dischiuso dall'operazione di Hegel non presenta garanzie di successo necessario, ma è un futuro aperto, in relazione con l'infinità che preoccupa le riflessioni non teleologiche di Hegel sul tempo e che sicuramente ha qualche risonanza con l'avvenire aperto-infinito dell'egemonia su cui entrambi i miei interlocutori fanno assegnamento. In Hegel, il campo in cui le opposizioni rivelano di essere l'una il presupposto dell'altra è messo in crisi quando la pratica di nominazione diviene tanto profondamente equivoca da significare tutto e niente.

Non è chiaro cosa sia resistenza, cosa sia fascismo e la comprensione di questo equivoco provoca una crisi tale da chiamare in causa una nuova organizzazione dello stesso campo politico. Questa può essere chiamata crisi o passaggio di inconsapevolezza o può essere inteso proprio come il tipo di collasso che dà luogo o a una nuova nomenclatura o alla riformulazione radicale della vecchia. Il rischio qui

è che la dialettica possa operare per estendere i termini del dominio fino ad includere ogni aspetto di opposizione. Questo è il tropo dell'Hegel monolitico e carnivoro il cui 'spirito' incorpora ogni differenza nell'identità. Ma c'è un'operazione inversa - una che è meno evidente in Hegel, ma che presenta le proprie possibilità insorgenti. E la scena in cui i termini dominanti giungono a una crisi epistemica, non sanno più come significare e cosa includere, una scena in cui l'opposizione porta alla paralisi il movimento inglobante del dominio, gettando le basi per la possibilità di una nuova formazione politica e sociale.

Nonostante nei Lineamenti di filosofia del diritto risulti, ad esempio, che lo stato nazionale condiziona ogni altro settore della società, inclusa die sittliche Welt, è ugualmente vero che l'apparato legale dello Stato guadagna la propria efficacia e legittimità solo nell'esser fondato su una rete extra legale di valori e norme culturali. La dipendenza opera in entrambi i modi e la questione di cui vorrei occuparmi a conclusione del mio intervento è: come può la dipendenza della dimensione legale dello Stato da forme culturali essere mobilitata per contrastare l'egemonia dello stesso Stato? Uno degli esempi urgenti di questo problema si può trovare nell'attuale dibattito euro-americano sulle alleanze legali o matrimoni tra persone dello stesso sesso. È importante contrastare gli argomenti omofobi schierati contro queste proposte e ho indicato prima come questi argomenti operino nel contesto francese per negare importanti diritti legali a lesbiche e gay.

Ma la questione più urgente è se questo debba essere l'obiettivo primario del movimento gay e lesbico in questo momento, e se costituisca un passo radicale verso una maggiore democratizzazione o costituisca invece una politica assimilazionista che attutisce le rivendicazioni di movimento che operano in direzione di una giustizia sociale sostantiva. Nel tentativo di ottenere il diritto di sposarsi, il movimento politico gay maimtream ha chiesto che un'istituzione esistente apra le sue porte a partners dello stesso sesso, che il matrimonio non sia più solo riservato agli eterosessuali.

Ha inoltre sostenuto che questa mossa renderà l'istituzione matrimoniale più egualitaria, estendendo diritti fondamentali ad un maggior numero di cittadini, superando i limiti arbitrari al processo mediante il quale tali diritti sono universalizzati. Potremmo essere tentati di applaudire e pensare che questo rappresenta uno degli effetti

radicalmente universalizzanti di un movimento particolare. Ma consideriamo il fatto che una critica di questa strategia afferma che la richiesta di essere inclusi nell'istituzione coniugale (o militare) estende il potere dell'istituzione e, estendendo questo potere, esacerba la distinzione tra queste forme di intima alleanza legittimate dallo Stato e quelle che non lo sono. Questa critica asserisce inoltre che certi tipi di diritti e benefici sono assicurati solo mediante il consolidamento di uno stato civile, come il diritto di adottare (in Francia, in certe parti degli Stati Uniti) o il diritto ai benefici per la salute del partner, o il diritto di ereditare da altri individui o il diritto di prendere decisioni mediche o il diritto di ricevere dall'ospedale il corpo del proprio amante morto.

Queste sono solo alcune delle conseguenze dello stato civile; ci sono, naturalmente, molti altri tipi di legittimazione, che sono culturali ed economici. Il codice fiscale determina alcuni modi in cui la redditività può essere assicurata più facilmente mediante lo stato civile, inclusa la capacità di credito a carico, negli Stati Uniti. In questo modo il tentativo riuscito di avere accesso al matrimonio effettivamente rinforza lo stato civile come una condizione sancita dallo Stato per esercitare determinati tipi di diritti. Rafforza la mano dello Stato nella regolazione di un comportamento sessuale umano e incoraggia la distinzione tra forme legittime e illegittime di relazione e parentela. Oltre a ciò sembra riprivatizzare la sessualità rimuovendola dalla sfera pubblica e dal mercato, ambiti in cui la sua politicizzazione è stata molto intensa¹⁶.

Così il tentativo di accedere a certi tipi di diritti che sono assicurati dal matrimonio, poiché reclama l'accesso all'istituzione non considera l'alternativa: la richiesta di svincolare proprio questi diritti dall'istituzione del matrimonio. Ci si potrebbe chiedere: quale for¹⁷⁸ ma di identificazione mobilita la richiesta di matrimonio e quale forma mobilita l'opposizione a essa, e sono esse radicalmente distinte? Nel primo caso gay e lesbiche vedono l'opportunità per una identificazione con l'istituzione del matrimonio e, in questo modo, per estensione, una comunanza con persone 'normali' che aderiscono a questa istituzione.

E con chi rompono l'alleanza? Rompono l'alleanza con quelle persone che stanno per conto proprio, senza relazioni sessuali, madri o padri single, persone che hanno divorziato, persone che si trovano in relazioni non civili per tipo o per stato, altre lesbiche, gay e persone

transgender che hanno relazioni sessuali multiple (che non significa non protette), le cui vite non sono improntate alla monogamia, la cui sessualità e il cui desiderio non hanno la dimora coniugale come proprio luogo (primario), le cui vite sono considerate meno reali o meno legittime, che abitano le regioni più ombrose della realtà sociale. L'alleanza gay/lesbica con queste persone - e con questa condizione - è rotta dalla petizione per il matrimonio.

Coloro che cercano il matrimonio non solo si identificano con quelli che hanno ricevuto la benedizione dello Stato, ma con lo Stato stesso. In questo modo la petizione non solo aumenta il potere dello Stato, ma accetta lo Stato come luogo necessario per la stessa democratizzazione. Così, la rivendicazione di estensione del 'diritto' di matrimonio a persone non eterosessuali può apparire a prima vista come una rivendicazione che opera per estendere diritti esistenti in una direzione più universalizzante. Ma, nella misura in cui questi effetti universalizzanti sono emanati dalla legittimazione statale di una pratica sessuale, la rivendicazione ottiene l'effetto di allargare lo scarto tra forme legittime e illegittime di scambio sessuale.

Dunque la sola via possibile per una democratizzazione radicale degli effetti legittimanti consisterebbe nel togliere al matrimonio il suo ruolo di precondizione per ottenere diritti legali di vario tipo. Questo tipo di mossa cercherebbe attivamente di smontare il termine dominante e ritornare a forme di alleanza non incentrate sullo Stato che aumentino la possibilità di forme multiple al livello culturale e di società civile. Qui dovrebbe risultare chiaro che non sto sostenendo, mediante questo esempio, una prospettiva della performatività politica che ritenga necessario occupare la norma dominante per produrre una sovversione interna dei suoi termini. A volte è importante rifiutare i suoi termini, per lasciare appassire il termine da sé, per fargli perdere forza. E c'è, credo, una performatività adatta al rifiuto che, in questo caso, insiste sulla reiterazione della sessualità dietro ai termini dominanti.

Ciò che è soggetto alla reiterazione non è il 'matrimonio', ma la sessualità, le forme di alleanza e scambio intimo, la base sociale dello stesso Stato. Dal momento che un sempre maggior numero di bambini è nato fuori dal matrimonio, che un sempre maggior numero di famiglie manca di replicare la norma familiare, che sistemi di parentela estesa sviluppino cura per i giovani, i malati e gli anziani, la base sociale per

lo Stato si rivela più complicata e meno unitaria di quanto il discorso sulla famiglia non permetta.

E la speranza sarebbe, dal punto di vista della performatività, che il discorso rivelasse eventualmente la limitatezza della sua ricchezza descrittiva, dichiarata solo come una pratica tra le molte che organizzano la vita sessuale umana. Ho fatto riferimento a questo dilemma politico in termini che suggeriscono che la cosa più importante è fare alcuni tipi di rivendicazione, ma non ho ancora spiegato che cosa significa fare una rivendicazione, quale forma essa prenda, se sia sempre verbale, come è performata. Sarebbe un errore immaginare che una rivendicazione politica debba sempre essere articolata nel linguaggio; certamente le immagini mediatiche fanno rivendicazioni che non sono facilmente traducibili in discorsi verbali. E le vite fanno rivendicazioni in tutti i modi che non sono necessariamente verbali.

C'è un'espressione nella politica degli Stati Uniti che ha i suoi equivalenti altrove, che suggerisce qualcosa sulla dimensione somatica della rivendicazione politica. È l'esortazione: “metti il corpo sulla linea” [put your body on the line]. Per “linea” usualmente si intende la linea della polizia, la linea che non puoi oltrepassare senza la minaccia della violenza della polizia. Ma è anche la linea dei corpi umani al plurale che formano una catena e che, collettivamente, esercitano la forza fisica dell'energia collettiva. Non è facile per uno scrittore mettere il proprio corpo sulla linea, perché la linea è usualmente la linea scritta, quella che porta solo una traccia indiretta del corpo che ne è la condizione. La lotta per pensare in modo nuovo l'egemonia non è più possibile, comunque, senza occupare proprio quella linea dove le norme di legittimità, sempre più giudicate da apparati di Stato di vari tipi, si rompono, dove l'esistenza sociale liminale emerge a condizione di un'ontologia sospesa.

Coloro che dovrebbero essere idealmente inclusi all'interno di ogni operazione dell'universale si trovano non solo fuori dai suoi termini, ma come quell'autentico fuori senza il quale l'universale non potrebbe venire formulato, viventi come traccia, residuo spettrale che non ha una casa nella marcia in avanti dell'universale. Questo non è nemmeno vivere come il particolare, perché il particolare è, alla fine, costituito all'interno del campo del politico. E vivere come l'indicibile e il non detto per coloro che formano lo sfondo umano sfocato di qualcosa

chiamato 'popolazione'. Fare una rivendicazione a proprio nome comporta che uno parli il linguaggio in cui la rivendicazione deve esser fatta, e la pronunci in modo tale che possa essere udita.

Questo differenziale tra linguaggi, come ha sostenuto Gayatri Chakravorty Spivak¹⁷, è la condizione di potere che governa il campo globale del linguaggio. Chi occupa questa linea tra il dicibile e l'indicibile agevolando una traduzione che non sia un semplice aumento del potere del dominante? Non c'è altro posto dove stare in piedi, ma non c'è 'base' là, solo un residuo per prendere come proprio punto di riferimento lo spossessato e l'indicibile, e muoversi con cautela nel cercare di usare il potere e il discorso in modi che non rinaturalizzino il gergo politico dello Stato e il suo statuto di strumento primario di effetti legittimanti.

Un'altra universalità emerge dalla traccia che solo corre sui confini della leggibilità politica: il soggetto cui non è stata data la prerogativa di essere un soggetto, il cui *modus vivendi* è una catacresi imposta. Se lo spettralmente umano deve essere immesso nella riformulazione egemonica dell'universalità, un linguaggio tra i linguaggi dovrà essere trovato. Questo non sarà un metalinguaggio, né sarà la condizione da cui ogni linguaggio proviene. Sarà il lavoro di traduzione e transazione che non appartiene ad alcun luogo singolo, ma è il movimento tra i linguaggi ed ha la sua destinazione finale in questo stesso movimento.

In verità il compito non sarà quello di assimilare l'indicibile nel dominio della dicibilità per incastrarlo lì, all'interno delle norme esistenti di dominio, ma di frantumare la sicurezza del dominio, mostrare quanto equivocate siano le sue rivendicazioni di universalità e, a partire da quest'equivoco, seguire le tracce della dissoluzione del suo regime, un'apertura davanti alle versioni alternative di universalità che sono scritte dal lavoro di traduzione stesso. Una tale apertura non solo sottrarrà allo Stato il suo statuto privilegiato in quanto mezzo primario attraverso cui l'universale si articola, ma ristabilirà, come condizione di questa stessa articolazione, la traccia umana che il formalismo si è lasciata dietro, che la Sinistra si è lasciata dietro.

Note

1 Questo scambio segue una serie numerosa di scambi tra noi tre già pubblicati. Ho proposto una critica di *The Sublime Object of Ideology* di Zizek nel mio libro *Corpi che contano* (1993), Milano 1996, in un capitolo intitolato *Alle prese con il reale*. Ho anche pubblicato un testo intitolato *Postmarxism and Poststructuralism*, "Diacritics", 23,4 (1993), pp. 3-11, in cui recensivo sia *Emancipation(s)* di Ernesto Laclau che *The Philosophy of the Limit* di Drucilla Cornell. Ernesto Laclau ed io abbiamo poi pubblicato uno scambio su un giornale online che appare anche in forma cartacea che si chiama "TRANS>arts.cultures.media", 1, 1 (1995); quest'ultimo scambio è stato ripubblicato in "Diacritics", 27, 1 (1997).

2 S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, London-New York 1989.

3 S. Zizek, *Enjoy Your Symptom!*, New York-London 1992.

4 Ritengo che la ragione per cui il 'contratto sociale' è fatto oggetto di ironia mediante le virgolette è che, in senso stretto, non ce contratto sociale allo stesso modo in cui non c'è relazione sessuale - cioè la relazione è una fantasia condizionata e rotta da una mancanza sottostante.

5 J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte* (2000), Torino 2003.

6 D. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor 1984.

7 Cfr. P. Clastres, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica* (1974), Milano 1984.

8 C. Shepherdson, *Vital Signs: Nature, Culture, Psychoanalysis*, New York 2000.

9 Cfr. C. Millot, *Horsexe: Essay on Transsexuality*, New York 1990.

10 Cfr. S. Agacinski, *Question autour de la filiation*, il Forum "Ex Aequo" (luglio 1998), un'intervista sul suo recente libro *Politique des sexes* (Paris 1998). Là afferma non solo esplicitamente che nessun 'patto sociale di solidarietà' deve essere accordato ai gay perché le loro relazioni sono 'private', non 'sociali', ma anche che l'eterosessualità costituisce un'"origine mista [...] che è naturale, è un fondamento sia

naturale che simbolico” (p. 24). Irene Thèry ha posto un argomento simile nelle sue numerose presentazioni pubbliche contro i PACS in Francia, uno sforzo legale di accordare diritti legali limitati a coppie non sposate (cfr. I. Thèry, *Couple, filiation e parenteaujourd'hui*, Paris 1998). Héritier ha fornito forse gli argomenti più arditi in favore del simbolico, sostenendo che l'eterosessualità è coestensiva con l'ordine simbolico, che nessuna cultura può emergere senza questa formazione particolare della differenza sessuale in quanto sua fondazione e che i PACS e altri sforzi simili cercano di disfare le fondamenta della stessa cultura.

11 Per una comprensione più generale della sua prospettiva secondo la quale la differenza sessuale e la parentela eterosessuale sono essenziali per ogni forma culturalmente praticabile di parentela, cfr. F. Héritier, *Maschile/Femminile. Il pensiero della differenza* (1996), Roma-Bari 2000. Vedi pure le sue annotazioni in *Aucune société n'admet de parente homosexuelle*, “La Croix” (1998). Ringrazio Eric Fassin per avermi introdotto ad alcuni di questi materiali.

12 Cfr. la risposta fornita da Miller al saggio di E. Laurent, *Normes nouvelles de l'homosexualité*, in *L'incoscient homosexuel*, “La Cause freudienne: revue de psychoanalyse”, p. 37: “a mio avviso ci sono, presso gli omosessuali, dei legami affettivi di lunga durata che giustificano perfettamente il loro riconoscimento giuridico, secondo modalità da studiare, se i soggetti lo richiedono. Sapere se questo debba chiamarsi o meno matrimonio è un'altra questione. Questi legami non sono esattamente dello stesso modello dei legami affettivi eterosessuali. In particolare, quando si uniscono due uomini, non troviamo l'esigenza di fedeltà erotica, sessuale, introdotta dalle coppie eterosessuali sulla base di un certo numero di fattori - da parte femminile, secondo un certo registro, secondo un altro registro dalle esigenze del partner maschile” (pp. 12-13).

13 J. Butler, *La vita psichica del potere: teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento* (1997), Roma 2005.

14 E. Laclau (a cura di), *The Making of Political Identities*, London-New York 1994.

15 Per la critica foucaultiana della grammatica cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* (1969), Milano 1994.

16 Cfr. M. Warner, Normal and Normaller, in "GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies", 5, 2 (1999), e J. Halley, Recognition, Rights, Regulation, Normalization, manoscritto non pubblicato. La politicizzazione della sessualità nella sfera pubblica emerge nelle rivolte di Stonewall a New York, ad esempio, dove i diritti dei gay di radunarsi erano stati violati dal Dipartimento di polizia di New York. L'azione violenta della polizia contro le minoranze sessuali continua in numerosi paesi, inclusi gli Stati Uniti. In Brasile, nell'agosto del 1998, la polizia militare torturò, umiliò e annegò due travestiti lavoratori del sesso. Il Messico riporta la morte di 125 gay tra l'aprile del 1995 e il maggio 1998. La International Gay and Lesbian Human Rights Commission mantiene un file attivo sulla miriade di forme della violenza pubblica che continua a livello internazionale contro gay, lesbiche, transgender. La sindacalizzazione delle prostitute da parte di Coyote ed altre organizzazioni simili è stata cruciale per sostenere la causa delle condizioni di lavoro protette per i lavoratori del sesso. Le comunità di minoranze sessuali le cui relazioni di scambio sessuale avvengono fuori dalle forme coniugali o semi-coniugali corrono il rischio più generale di essere patologizzate e marginalizzate se il matrimonio assume lo stato di ideale normativo all'interno del movimento gay.

17 GCh. Spivak, Can the Subaltern Speak?, in Marxism and the Interpretation of Culture, a cura di C. Nelson e L. Grossberg, Urbana 1988.

La struttura, la storia, il politico

di Ernesto Laclau

Sono davvero grato a Judith Butler e a Slavoj Žižek per le analisi così dettagliate del mio lavoro che hanno svolto nel rispondere alle domande iniziali. Sebbene non possa accettare molte delle loro critiche, mi sono state estremamente utili per sviluppare alcuni aspetti del mio pensiero che forse non avevano ricevuto sufficiente attenzione.

Penso inoltre che questi scambi vicendevoli - nonostante il disaccordo possano essere d'aiuto per creare uno spazio in cui pensare la politica nei termini di un vocabolario teorico che, seppure influente nel pensiero contemporaneo, risulta assente dall'analisi politica. Dedicherò la prima delle due parti di questo saggio a rispondere alle critiche di Butler e Žižek; nell'ultima sezione, invece, tenterò di fornire una risposta preliminare alle questioni e alle domande con cui ho chiuso il mio primo intervento.

Replica a Butler

Ho già spiegato perché non ritengo valide le obiezioni di Butler sull'incorporazione del Reale lacaniano nella spiegazione delle logiche egemoniche. Dato che sviluppa ulteriormente questo punto nel suo nuovo intervento, tornerò sulla questione presentando la mia risposta in maniera più esaustiva. Il problema basilare di Butler è formulato come segue: L'incompletezza della soggettivazione richiesta dall'egemonia è del tipo in cui il soggetto-in-processo è incompleto precisamente perché è costituito mediante esclusioni politicamente salienti, non strutturalmente statiche? In altre parole, l'incompletezza della formazione del soggetto non è forse vincolata al processo democratico di controversia sui significanti?

Il ricorso astorico alla barra lacaniana è conciliabile con la questione strategica posta dall'egemonia, o si presenta come una limitazione quasi-trascendentale che insiste su ogni possibile soggettivazione, e, quindi, come indifferente alla politica? (JB, 7) Lungo tutto il suo intervento, Butler stabilisce una serie di opposizioni tra ciò che chiama il campo delle limitazioni strutturali, da un lato, e ciò che riferisce invece al 'sociale', al 'culturale' o a ciò che dipende dal contesto. È difficile commentare queste distinzioni proprio perché Butler non definisce mai ciò che intende per 'sociale' o per 'culturale', assumendoli piuttosto come realtà auto-evidenti, alle quali si riferisce in maniera puramente referenziale. Penso, comunque, che si possa sicuramente dire che la distinzione che traccia è, approssimativamente, quella tra un limite quasi-trascendentale aprioristico e un campo di regole e di forme di vita dipendentidalcontesto, storicamente contingenti, che sfuggono alle determinazioni imposte da quel limite. Su ciò vorrei avanzare tre obiezioni.

1. Butler non si è mai interrogata esplicitamente sulla questione che in fondo il suo testo domanda a gran voce: quali sono le condizioni della dipendenza-dal-contesto e della storicità in quanto tali? Oppure - per dare all'argomento una forma più trascendentale - come deve essere un oggetto, come deve essere costituito, per essere realmente dipendente-dal-contesto e nella storia? Se Butler si fosse confrontata con questo problema, che è in effetti quello della costituzione ontologica della storicità in quanto tale, avrebbe trovato davanti a sé due alternative, ai suoi occhi entrambe spiacevoli: o avrebbe dovuto asserire che la storicità in quanto tale è un costrutto storico contingente, e dunque ci sarebbero società che non sono storiche e, di conseguenza, sono determinate trascendentalmente (ergo, l'intero progetto di Butler cadrebbe nell'auto-contraddizione); oppure avrebbe dovuto fornire una qualche ontologia della storicità in quanto tale, reintroducendo così la dimensione trascendentale-strutturale nella sua analisi. Nei fatti percorre questa seconda strada. Quindi afferma: “nessuna asserzione di universalità ha luogo al di fuori di una norma culturale e che, dato l'apparato di norme contese che costituisce il campo internazionale, nessuna asserzione può essere fatta senza allo stesso tempo richiedere una traduzione culturale” (JB, 37).

A ciò si potrebbe obiettare, seguendo l'esempio di Butler: l'affermazione secondo cui “nessuna affermazione dell'universalità ha luogo al di fuori di una norma culturale” rappresenta un limite strutturale oppure un'affermazione dipendente-dal-contesto, nel qual caso emerge la possibilità di una società in cui l'universalità affiora di fatto al di fuori del riferimento a una precisa norma culturale?

Ovviamente, sarebbe assurdo continuare a ragionare su questi binari, ma è comunque importante capire dove si cela l'assurdo. Penso risieda nel fatto che, attraverso una ipostasi, una condizione puramente negativa è trasformata in una positiva. Se affermo che i limiti della variabilità storica vanno ricercati in qualcosa che è determinato positivamente, avrò eretto un limite trascendentale che possiede una determinazione ondea della propria essenza. Ma se affermo invece che è stato allestito un limite negativo - qualcosa che impedisce a qualsiasi limite positivo di costituirsi pienamente - allora non metterò in gioco nessuna determinazione ontica. L'unica cosa che si può dire a questo punto è che ci sarà un movimento formale di sostituzioni, senza però che questo sia in grado di determinare i contenuti reali sostituiti. Ora, non si tratta forse della condizione stessa di una storicità e di una contestualizzazione radicale?

In tal caso, la dipendenza-dal-contesto si avvicinerebbe incredibilmente al Reale in Lacan, che consiste esattamente in un centro traumatico che resiste alla simbolizzazione e ha accesso al livello di rappresentazione solo attraverso contenuti ontici presi in prestito senza che questi gli siano necessariamente ascrivibili. Vorrei soltanto aggiungere che il Reale lacaniano rispetto alla sostituzione di contesto di Butler presenta un vantaggio: mentre quest'ultima introduce una pluralità di contesti in maniera puramente descrittiva o enumerativa, il Reale lacaniano ci permette di andare più in profondità nella logica di trasformazione del contesto. Si tratta di un punto assolutamente cruciale per la logica egemonica.

Ho appena detto che il gioco di destrezza su cui è basata l'argomentazione di Butler è un'ipostasi per cui una condizione puramente negativa è resa positiva - solo a tal prezzo si può sostenere la non-storicità del limite strutturale. Tuttavia potremmo forse ritenere che l'ipostasi stia svolgendo un ruolo differente da quello attribuitogli da Butler. Poiché è chiaro che senza una qualche positivizzazione del

negativo, senza una qualche presenza del Reale nel processo di simbolizzazione, otterremmo soltanto una condizione negativa puramente inerte senza effetti discorsivi, e dunque senza una possibile efficacia storica.

Questa positivizzazione del negativo è ciò che ho chiamato “produzione di significanti tendenzialmente vuoti”, produzione che rappresenta la condizione della politica e dei cambiamenti politici. Si tratta di significanti senza un legame necessario con contenuti specifici, significanti che semplicemente nominano il rovescio positivo di una limitazione storica esperita: 'giustizia', contro un sentimento di diffusa iniquità; 'ordine', quando le persone si confrontano con una generale disorganizzazione sociale; 'solidarietà', in una situazione in cui prevale un interesse personale antisociale, e così via. Dato che tutti questi termini evocano la pienezza impossibile di un sistema esistente sono nomi dell'incondizionato in un universo condizionato da cima a fondo - possono essere identificati, in differenti momenti, con gli obiettivi sociali o politici di gruppi vari e divergenti.

Dunque abbiamo che: (a) il limite è un limite puramente negativo (indica l'impossibilità della società di auto-costituirsi); (b) visto che la società tenta di raggiungere una pienezza che alla fine le è preclusa, genera significanti che funzionano discorsivamente come nomi di questa pienezza assente; (c) visto che questi nomi, proprio perché vuoti, non possiedono di per sé un particolare obiettivo sociale o politico, una lotta egemonica avrà luogo per produrre ciò che in ultima analisi si rivelerà come attaccamenti contingenti e transitori. Sebbene il Reale lacaniano originariamente non fosse certo un tentativo di pensare gli spostamenti egemonici, non vi trovo nulla che vada contro quest'ultima direzione. E soprattutto non reputo assolutamente valida la pretesa di Butler per cui l'idea di un limite strutturale, così concepito, milita contro l'idea di variazione storica. E proprio perché c'è un simile limite strutturale che diventa possibile una variazione storica.

2. La mia seconda obiezione è collegata alla maniera in cui Butler maneggia la relazione tra l'astratto e il concreto. Butler approccia il problema con una lunga discussione su Hegel, in cui non entrerò per ragioni di spazio, a dispetto del mio interesse per l'argomento.

Concentrerò piuttosto la mia critica su alcune delle conclusioni che Butler trae dalla sua analisi hegeliana e che per certi versi si applicano

non solo al suo lavoro ma a quello di Hegel stesso. Vorrei fare in particolare due osservazioni. La prima è correlata al modo in cui Butler nella sua discussione combina due giochi linguistici completamente diversi: 'applicare una regola' e 'fornire un esempio'. Ho già affrontato il problema nel mio primo saggio ma vorrei ora puntualizzare meglio il mio pensiero. “Applicare una regola” consiste nel concentrarsi sulla singola istanza di applicazione, facendo astrazione da tutte le altre istanze. Siccome la regola non possiede una fortissima trascendentalità, è in questo senso che Wittgenstein affermava, in maniera convincente, che l'istanza di applicazione diventa qui parte della regola stessa. “Fornire un esempio”, invece, è esattamente l'opposto: significa presentare una varietà di casi particolari come se fossero equivalenti tra loro, cosa che è possibile solo facendo astrazione dalle individualità delle varie istanze. Nel mio primo intervento ho portato l'esempio di tre frasi, una presa da un discorso fascista, la seconda da uno marxista, la terza da un discorso femminista, come esempi dell'accordo tra sostantivo e verbo nell'enunciato. Ovviamente gli esempi, in una certa misura, costituiscono la regola, poiché se un esempio citato violerà le regole e tuttavia sarà riconosciuto come legittimo dai nativi che parlano quella lingua, potremo concludere che la regola è formulata male. D'altronde, senza fare astrazione dal contenuto ideologico delle frasi, dalle istanze della loro enunciazione, e così via, sarebbe impossibile una descrizione grammaticale di una lingua.

Questa è la prima obiezione che vorrei fare a Butler: il suo discorso muove da un concetto di contesto troppo indifferenziato, che non discrimina abbastanza i diversi livelli di efficacia e di determinazione strutturale nella società. Ciò mi porta alla seconda osservazione. Ho già detto quanto basta affinché il lettore capisca da sé perché trovo certe affermazioni, come quella che segue, infondate: “Se il soggetto incontra sempre il suo limite nel suo stesso luogo, allora è fondamentalemente esteriore alla storia in cui trova se stesso: non c'è storicità per il soggetto, per i suoi limiti, per le sue articolazioni possibili” (JB, 15).

Se il limite indica solamente l'impossibilità di una costituzione trascendentale a priori di un contenuto positivo, è difficile vedere come questo limite possa essere differente dalla condizione ontologica della storicità. E la frase che segue quella appena citata non risolve meglio il problema: “D'altra parte, se accettiamo l'idea che ogni lotta storica non

è altro che un vano sforzo di dislocare un limite fondante che ha uno status strutturale, allora ci impegniamo ad una distinzione tra sfere storiche e strutturali che finisce poi con l'escludere la sfera storica dalla comprensione dell'opposizione?" (JB, 15). Non capisco cosa significa "opposizione" in questa frase, ma il suo senso generale è piuttosto chiaro: se i limiti fossero strutturali, saremmo condannati all'impotenza politica.

Penso che la conclusione da trarre sia esattamente l'opposta: se il limite strutturale è inteso come l'impossibilità di costituire un'essenza aprioristica, possiamo trovare una qualche ragione di speranza, e di militanza, nel fatto che le articolazioni politico-egemoniche possano sempre essere modificate. L'eliminazione di qualsiasi limite strutturale introdurrebbe un totale nichilismo, dato che non potremmo più affermare nulla sulla storicità o non-storicità delle strutture di potere presenti. La mia difficoltà con la posizione di Butler è che identificando 'l'astratto' con 'la limitazione aprioristica strutturale', si rifa a un'idea del 'concreto' che (a) manca di un principio di strutturazione ed equivale più o meno a una variazione contingente indeterminata; (b) si preclude la possibilità che l'astrazione stessa si produca concretamente e sia all'origine di una varietà di effetti storici. Per portare soltanto un esempio, nel criticare la mia nozione di identità, scrive: L'idea che ogni identità è posta in un campo di relazioni differenziali è sufficientemente chiara. Ma se queste relazioni sono pre-sociali o se costituiscono un livello strutturale di differenziazione che condiziona e struttura il sociale ma è distinto da esso, significa che abbiamo già collocato l'universale in un altro campo: quello delle caratteristiche strutturali di ogni linguaggio. [...] Un tale approccio separa l'analisi formale del linguaggio dalla sua sintassi e semantica culturale e sociale. [...]

Inoltre se noi pensiamo all'universalità come ad un luogo 'vuoto', che è 'riempito' da contenuti specifici e se intendiamo i significati politici come contenuti con cui è riempito lo spazio vuoto, poniamo la politica come esteriore rispetto al linguaggio, che sembra disfare lo stesso concetto di performatività politica che Laclau sostiene. Perché dovremmo pensare all'universalità come ad uno spazio 'vuoto' che aspetta il proprio contenuto da un evento anteriore e successivo?

E vuoto solo perché ha già rinnegato e soppresso il contenuto da cui emerge e dov'è la traccia di quanto è stato rinnegato nella struttura formale che emerge? (JB, 36-37).

Questo passo così importante nella critica di Butler al mio lavoro potrebbe essere suddiviso in tre tipi di affermazioni; (a) quelle che fraintendono ciò che intendo; (b) quelle che omettono un punto cruciale del mio argomento; (c) quelle che avanzano critiche tra loro contraddittorie. Piuttosto che trasformare questa classificazione in un principio formale di esposizione, vorrei considerare vari frammenti del testo di Butler: il lettore non avrà difficoltà nell'assegnare ognuno di questi a una delle tre categorie. Primo, Butler introduce le sue solite macchine da guerra, il 'culturale' e il 'sociale', senza il minimo tentativo di definire il loro significato, sicché è impossibile capire di cosa stia parlando se non per congetture.

La mia ipotesi è che se sta contrapponendo il 'culturale' e il 'sociale' a qualcosa che è da un lato 'universale' e dall'altro 'strutturale', si potrebbe ritenere che le determinazioni strutturali siano universali e incommensurabili con la specificità sociale e culturale. Da qui non è difficile concludere che Butler sta promuovendo, dal punto di vista dell'analisi teorica, una forma di nichilismo sociologico. Prese nel loro valore nominale, le sue asserzioni sembrerebbero indicare che l'uso di qualsiasi categoria sociale nel descrivere forme di effettività strutturale rappresenterebbe un tradimento della specificità culturale e sociale. Se le cose stessero così, l'unica alternativa sarebbe il descrittivismo giornalistico.

Naturalmente, Butler può ribadire che non era la sua intenzione e che desiderava soltanto pronunciarsi contro le nozioni essenzialiste e aprioristiche di 'determinazione strutturale'. Nel qual caso dovrebbe rispondere a due domande: (1) qual è il suo approccio a un'analisi più differenziata dei livelli di limitazione e di determinazione strutturale? (2) Dov'è che io ho mai sostenuto nel mio lavoro una teoria della determinazione strutturale aprioristica e astorica? Al secondo punto non c'è risposta.

La teoria dell'egemonia è una teoria degli effetti universalizzanti che sbucano fuori da contesti socialmente e culturalmente specifici. Riguardo il primo punto, la risposta è più sfumata. Infatti, potrebbe

esserci risposta, se Butler riuscisse ad andare oltre la sua rigida opposizione tra determinazione strutturale e specificità culturale.

Ogni teoria sociale degna di questo nome tenta di isolare forme di determinazione strutturale che sono specifiche-del-contesto nella loro variazione e nel loro peso relativo, ma tenta anche di costruire i suoi concetti in maniera da rendere possibile raffronti sociali e storici.

L'approccio di Butler alla società nei suoi momenti più illuminati, il suo approccio innovativo e perspicace alla performatività, dove (e io sono d'accordo con lei) ci sono punti di coincidenza con la teoria dell'egemonia, procede in questa direzione. Devo soltanto aggiungere che diventa difficile non rivolgere le armi di Butler contro lei stessa e porre la domanda insidiosa: la performatività è uno spazio vuoto riempito in maniera diversa a seconda dei contesti, oppure è dipendente-dal-contesto cosicché esistono o possono esistere società senza azioni performative? 190 II)

Dal passo di Butler citato sopra apprendiamo con sorpresa che il linguaggio è pre-sociale. In che senso pre-sociale? E un dono del cielo? Oppure un prodotto della biologia? Con un po' di buona volontà, comunque, potremmo forse dire che Butler non intende dire questo: ciò che ha in mente è che, dato il ritmo caleidoscopico di variazioni e differenziazioni che attribuisce al sociale, trova difficile ancorare quest'ultimo nelle più stabili strutture del linguaggio, capace fino a un certo punto di prescindere da differenziazioni culturali e storiche. In tal caso, non ha inteso fino in fondo il senso della mia introduzione di categorie linguistiche nell'analisi sociale.

Nel mio precedente contributo ho sostenuto che la formalizzazione del modello saussuriano da parte della Scuola di Copenhagen e di Praga ha reso possibile tagliare il cordone ombelicale delle categorie linguistiche con le sostanze foniche e concettuali, aprendo così la strada a una semiologia generalizzata (una scienza delle operazioni dei segni nella società, cui mirava lo stesso Saussure, anche se non gli riuscì di raggiungerla).

Barthes negli anni Sessanta tentò di capire come le categorie linguistiche la distinzione significante/significato, sintagma/paradigma, e così via - potessero operare al livello di altre grammatiche sociali: il codice alimentare, il sistema della moda, delle merci, e via di seguito. Oggi naturalmente siamo andati ben oltre Barthes, tuttavia la possibilità

di generalizzare l'uso delle categorie linguistiche a vari livelli dell'organizzazione sociale è valida tanto quanto negli anni Sessanta. È proprio in questo senso che molti di noi hanno provato a introdurre dispositivi linguistici e retorici nello studio della politica, dispositivi che abbiamo scoperto più promettenti e fruttuosi degli approcci alternativi disponibili sul mercato, come la scelta razionale, il funzionalismo strutturale, la teoria dei sistemi, e altri ancora. È vero che questa generalizzazione delle categorie linguistiche fu resa possibile dal crescente formalismo dell'analisi linguistica e dal suo scollamento dalle sostanze che erano state gli 'oggetti materiali' delle linguistiche classiche, ma significa forse - come suggerito da Butler - che quest'approccio "separa l'analisi formale del linguaggio dalla sua sintassi e semantica culturale e sociale?". Non credo.

Tornando per un attimo a Barthes: quando applica le categorie linguistiche ai suoi diversi sistemi semiologici, non sta semplicemente prendendo queste categorie come entità formali, fedeli a se stesse indipendentemente dal contesto delle loro operazioni, ma come entità contaminate e parzialmente deformate da tali contesti. Perciò, una categoria come quella di significante deve essere parzialmente modificata quando la spostiamo dal linguaggio in quanto tale al sistema della moda, e così via.

Questa contaminazione dell'astratto ad opera del concreto rende il regno delle categorie formali più simile a un mondo di 'somiglianze di famiglia', nell'accezione di Wittgenstein, che all'universo formale autoriflesso di Butler. A un certo punto, naturalmente, le somiglianze di famiglia potrebbero diventare troppo deboli, e potrebbe diventare necessario un cambio di paradigma. Ora, è proprio in questo senso che ci siamo domandati se qualche proprietà formale del linguaggio (concepita in senso lato come specificato sopra) da cui emerge la logica dei significanti vuoti possa aiutarci a comprendere alcune di quelle logiche di svuotamento che abbiamo individuato come operatori centrali nei processi politici. Ed è risultato subito chiaro che nessuno dei casi studiati applicava meccanicamente una regola formale, ma semmai la contaminava e la sovvertiva.

Nessuno dei pensatori che hanno introdotto, ciascuno a modo suo, un approccio strutturale nello studio della società - né Barthes, né Foucault, né Lacan, né tanto meno io (dato che è per questo che mi si

critica) - rispondono al caricaturale determinismo formalistico di Butler. Per quanto riguarda il suo riferirsi a chi ha localizzato l'universale "nelle caratteristiche strutturali di tutti i linguaggi", le suggerirei di tornare indietro alla Grammaire di PortRoyal per trovare un esempio remotamente assonante.

3. Il dualismo esclusivo di Butler tra il formalismo astratto e il 'sociale' la rende ignara di qualcosa che è invece di capitale importanza per capire la costituzione e il funzionamento del sociale stesso: il processo per cui il movimento del concreto produce l'astratto. (Un 'astratto' non inteso come dimensione formale che precede o comunque è separata dal concreto, ma come qualcosa cui il concreto stesso 'tende'. Se volete, un astratto concreto.) È in questi astratti concreti, non in un formalismo a priori, che rintracciamo il locus dell'universale. Prendiamo un paio di esempi.

Il movimento delle merci nel capitalismo sopprime le loro caratteristiche individuali e particolari, rendendole equivalenti come portatrici di valori. Qui abbiamo un'astrazione che struttura direttamente le relazioni sociali stesse. Le caratteristiche formali delle merci non sono imposte loro da un formalismo aprioristico, ma emergono dalla loro concreta interazione. Prendiamo un secondo esempio, la dichiarazione dei diritti umani. Per affermare i diritti delle persone in quanto esseri umani, dobbiamo astrarre le differenze di razza, genere, status, e così di seguito. Abbiamo quindi astrazioni che producono effetti storici concreti nella misura in cui sono incarnate in istituzioni, codici, pratiche, ecc. Ciò che abbiamo chiamato logica dei significanti vuoti appartiene a questo tipo di astratto concreto o di universale.

Il vero problema non è, come pensa Butler, se in uno spazio atemporale, pre-sociale esista una categoria astratta di 'vuoto' che ogni società può riempire in una maniera o in un'altra, ma se le società concrete, al di là dei movimenti legati alla loro concretezza, siano portate a generare significanti tendenzialmente vuoti. In Italia, durante la guerra di liberazione dall'occupazione nazista, i simboli di Garibaldi e Mazzini hanno funzionato come equivalenti generali, come miti soreliani, di un linguaggio che universalizza se stesso divenendo la superficie di iscrizione di un numero crescente di domande sociali. E così, presi in un processo di universalizzazione, questi simboli

divennero sempre più sinonimi di liberazione, giustizia, autonomia, e così via. Più si ampliava il numero di domande iscritte nel campo della rappresentazione, più i simboli si svuotavano, dato che divenivano sempre meno capaci di rappresentare esclusivamente gli interessi particolari interni alla società.

Per finire, divennero i significanti della pienezza assente della società, di ciò che mancava. Come possiamo vedere c'è qui una mutua contaminazione tra l'astratto e il concreto, poiché: (a) quali significanti adempiranno questa funzione di rappresentazione universale vuota dipenderà da (e varia in) ogni contesto sociale e storico; (b) il livello a cui avviene questo processo di svuotamento è anch'esso dipendente dal contesto (di meno in contesti fortemente istituzionalizzati, di più in contesti di 'crisi organica', ecc.); (c) la logica stessa dei significanti vuoti ha una propria genealogia sebbene la sua possibilità formale possa essere determinata in maniera astratta, la sua attualizzazione storica dipende da condizioni non derivabili dalla sua possibilità. Penso che se Butler non riconosce ciò che ho chiamato astratto concreto oppure universale, il motivo va ricercato nella sua argomentazione così radicata nella prospettiva hegeliana, che la porta a concepire l'articolazione tra l'astratto e il concreto, non attraverso la contaminazione, ma attraverso la riconciliazione: il perfetto equilibrio cercato da un'idea come quella di *Sittlichkeit* esclude drasticamente la possibilità di logiche egemoniche.

D'altro canto, sostenere che Butler non prende in considerazione la questione dell'astratto concreto non è del tutto esatto. Il problema è in qualche modo presente nel suo discorso quando parla di “traduzioni culturali”. Questo è l'aspetto del suo discorso cui mi sento più vicino e che mi fa pensare che alla fin fine le nostre posizioni politiche non siano così distanti, nonostante le differenti basi e i differenti percorsi teorici. Le “traduzioni culturali” giocano un ruolo cruciale nell'analisi di Butler.

In primo luogo, le permettono di distanziarsi dal carattere unificato della *Sittlichkeit*: Nonostante Hegel comprenda chiaramente pratiche consuetudinarie, ordine etico e nazione come semplici unità, non ne segue che l'universalità che attraversa culture o emerge da nazioni culturalmente eterogenee debba per questo trascendere la cultura stessa. Infatti, se la nozione hegeliana di universalità va verificata a fronte di

una situazione in cui le culture sono ibride e i confini nazionali vacillanti, essa dovrà essere forgiata mediante il lavoro di traduzione culturale (JB, 22). Trovo tutto ciò assai convincente. Significa che l'universale, o l'astratto, non dovrebbe esser messo da parte in nome della specificità storica, ma considerato come uno specifico costrutto storico.

Questo coincide, quasi parola per parola, con ciò che ho chiamato precedentemente 'astratto concreto'. E per questa ragione che, come afferma Butler, “nessuna nozione di universalità può basarsi facilmente all'interno di una singola 'cultura', perché il concetto verace di universalità costringe ad una comprensione della cultura come relazione di scambio e lavoro di traduzione” (JB, 27). In secondo luogo, come chiaramente mostra Butler, il fatto che l'universale emerga sempre da una situazione concreta dimostra che tracce di particolarismo contamineranno sempre l'universale. Butler fa riferimento al caso dell'universalismo dell'ideologia imperialista, ma lo stesso si potrebbe dire degli universalismi di segno opposto, quelli degli oppressi. Questa contaminazione produrrà sempre degli ibridi, in cui particolarismo e universalismo divengono indissociabili: Ne emerge un tipo di rivendicazione politica che [...] non è né esclusivamente universale né esclusivamente particolare; dove, in verità, si rivelano gli interessi particolari che appartengono a certe formulazioni culturali dell'universalità e nessun universale è indenne dalla contaminazione dei contesti particolari da cui emerge e in cui opera (JB, 43).

Sono totalmente d'accordo. È esattamente ciò che intendo quando affermo che non esiste universalità che non sia universalità egemonica. Ma che dire della struttura interna dell'operazione di traduzione?

Lasciatemi dire, per cominciare, che uno degli aspetti che più mi lascia perplesso del riassunto delle mie tesi offerto da Butler è il fatto che ha omesso di menzionare un concetto che, nella mia terminologia, è molto vicino alla sua idea di 'traduzione': il concetto di 'equivalenza'. Butler identifica persino la nozione di 'differenza' con quella di 'esclusione' o di 'antagonismo', il che è chiaramente improprio, dato che nella mia ottica 'differenza' indica un'identità positiva, mentre qualsiasi riordinamento antagonistico dello spazio politico è legato alla categoria di equivalenza.

Ho tentato di distinguere, nelle logiche costitutive del sociale, due tipi di operazioni: la logica differenziale, che istituisce locazioni particolari all'interno dello spettro sociale; e la logica della equivalenza, che 'universalizza' una certa particolarità sulla base della sua sostituibilità con un numero indefinito di altre particolarità - la distinzione corrisponde in generale a quella in linguistica tra relazioni di combinazione e sostituzione, o tra il polo sintagmatico e quello paradigmatico.

In un discorso populista, ad esempio, lo spazio sociale tende a essere dicotomizzato attorno a due posizioni sintagmatiche e l'insieme delle identità indebolisce i loro caratteri differenziali stabilendo tra di loro una relazione equivalenziale di sostituzione; mentre un discorso istituzionale moltiplica le posizioni sintagmatiche-differenziali e, come risultato, riduce i movimenti equivalenziali che sono possibili all'interno di una certa formazione sociale.

Ora, penso che la struttura interna di ciò che Butler chiama "traduzione" e di ciò che io chiamo "equivalenza" sia in realtà assai simile. Traduzione indica per lei la deterritorializzazione di un certo contenuto, ottenuta aggiungendo qualcosa che, essendo esterno al contesto originale di enunciazione, universalizza se stesso moltiplicando le posizioni di enunciazione da cui quel contenuto trae il suo significato. Un discorso femminista, che rivendica i diritti delle donne in nome dell'uguaglianza di tutti, fa esattamente ciò. Butler porta due esempi tratti da Joan Wailach Scott e Paul Gilroy che sono particolarmente chiari su questo punto. Bene, una relazione di equivalenza, nel senso in cui io la intendo, svolge esattamente questo ruolo. "Equivalenza" non significa identità: è piuttosto una relazione in cui il carattere differenziale dei termini equivalenziali è ancora operante e dà all'equivalenza le sue caratteristiche specifiche, che non equivalgono a una mera 'equazione'. Ma ciò implica anche che il momento equivalenziale sia in qualche modo, nei suoi effetti, ciò che chiamiamo universalità.

L'unico statuto che io riconosco all'universalità è di essere il precipitato di un'operazione equivalenziale, e ciò significa che l'universale per me non è mai un'entità indipendente, bensì l'insieme di 'nomi' corrispondenti a una relazione sempre finita e reversibile tra particolarità. Se preferisco il termine "equivalenza" a quello di

“traduzione”, è perché quest'ultimo (se non è preso nel suo senso etimologico di *translatiō*) conserva la sfumatura teleologica della possibilità di una sostituzione totale di un termine con un altro. E sebbene si sappia abbastanza del traduttore, traditore, è bene insistere di più sul lato fallimentare di tutta l'operazione. Il termine “equivalenza” non ha la stessa ambiguità: è chiaro fin dall'inizio che non abbiamo a che fare con un'operazione che tende a far collassare la differenza in identità. Ad ogni modo, che sia traduzione o equivalenza, mi pare che Butler e io pensiamo a qualcosa di intellettualmente e politicamente simile. Malgrado le critiche su quella che ritengo una cattiva lettura dei miei testi, non posso evitare la sensazione che entrambi pensiamo e lottiamo sullo stesso terreno. Vorrei solo chiudere questa sezione con due domande rivolte a Butler.

(1) Non c'è una certa contraddizione, che poi si ripercuote nella lettura dei miei testi, tra l'accettare l'idea di universalità contaminata e l'incorporare la dialettica hegeliana che invece implica un adattamento perfetto, non contaminato, tra astratto e concreto?

(2) Se il concreto contamina sempre l'astratto, allora un oggetto particolare che pone se stesso come universale, piuttosto che rappresentare un caso estremo o speciale tipo il Terrore giacobino, non diventa forse la caratteristica di ogni vita sociale, sicché l'antagonismo, come abbiamo sempre sostenuto, appare come una caratteristica inestirpabile del sociale?

Replica a Zizek

In primo luogo mi occuperò di una serie di obiezioni specifiche mosse al mio lavoro da Zizek; poi passerò a un problema più generale, l'alternativa “lotta di classe versus post-modernismo”, sollevato da Zizek nel suo primo intervento.

Principalmente mi occuperò di tre tipi di obiezioni:

(1) quelle sulla relazione tra il fallimento necessario nella costruzione della società e la nozione kantiana di “Idea Regolativa”;

(2) quelle sulla naturalizzazione come condizione necessaria del politico e la doppia impossibilità insita nella nozione di antagonismo;

(3) quelle sulla possibilità di storicizzare lo storicismo stesso.

1. Alla prima obiezione si può replicare molto facilmente, e in effetti sono abbastanza sorpreso che Žižek l'abbia sollevata. Riguarda, da un lato, il problema della rassegnazione insita nell'idea di un progresso infinito e, dall'altro, la natura parziale dei problemi che possono essere risolti in questo processo di infinito avanzamento: Tale soluzione non implica la logica kantiana dell'approccio infinito alla pienezza impossibile, nel senso di un'Idea Regolativa? Non implica l'atteggiamento rassegnato del 'nonostante sappiamo che falliremo, dobbiamo persistere nella nostra ricerca' di un attore che sa che il fine globale, in vista del quale lotta, è irrealizzabile, e che il suo ultimo sforzo sarà comunque vano; un attore che nondimeno accetta il bisogno di questo spettro globale come un'esca necessaria a dargli l'energia per impegnarsi nella risoluzione di problemi parziali? (SZ, 94)

In passato, Žižek aveva dimostrato più buon senso. Ad esempio, a proposito delle mie tesi aveva parlato dell'idea kantiana di 'entusiastica rassegnazione' - che, come lui ben sa, non include scintille di cinismo. Esaminiamo i due aspetti dell'obiezione: Idea Regolativa irrealizzabile e natura parziale dei problemi da risolvere. La differenza tra un approccio kantiano e il mio sta nel fatto che, per Kant, il contenuto dell'Idea Regolativa è dato una volta per tutte, sin dall'inizio; mentre nella mia prospettiva l'oggetto stesso dell'investimento affettivo cambia costantemente.

Dunque non c'è alcun processo cumulativo da cui possa sorgere un qualche cinismo su un esito, alla fin fine, irrealizzabile. Dato che gli attori storici sono impegnati nelle lotte presenti, non c'è nessuna cinica rassegnazione: i loro obiettivi presenti sono quelli che costituiscono l'orizzonte al cui interno vivono e combattono. Sostenere che la pienezza definitiva non potrà mai essere raggiunta non significa mostrarsi fatalisti o rassegnati. E come dire: ciò per cui stai combattendo è tutto qui e ora; le tue lotte attuali non sono limitate da alcuna necessità anteriore. Per quanto riguarda il carattere parziale dei problemi da risolvere, dovremmo fare attenzione nel distinguere due aspetti: da un lato, il contenuto 'ontico' di ciò che è risolto; e dall'altro l'investimento 'ontologico' prodotto nella soluzione.

Riconoscere la natura parziale dei problemi, in tal senso, non significa affrontarli uno alla volta e occuparsene in maniera amministrativa - come nel motto di Saint-Simon adottato da Marx: “dal

governo degli uomini all'amministrazione delle cose". Significa che ci sarà sempre un gap tra il contenuto che a un certo punto incarna l'aspirazione della società alla pienezza e quella pienezza in quanto tale, che non possiede un suo contenuto. Quando i popoli dell'Est europeo, dopo il 1989, erano galvanizzati dalle virtù del mercato, o quando i socialisti parlavano della socializzazione dei mezzi di produzione, non pensavano a quelle trasformazioni come modi parziali di risolvere i problemi della gestione economica, ma come una panacea in grado di condurre a un'emancipazione umana globale - e in questo senso investivano risultati storici parziali di un significato simbolico che li trascendeva. È solo in questo senso - per evidenziare il gap incolmabile tra il carattere differenziale, concreto, parziale del cambio provocato, e il simbolismo e le aspettative più ampie senza cui l'egemonia e la politica sarebbero inconcepibili - che ho parlato di risolvere "una varietà di problemi parziali". Come il lettore potrà ben vedere, ciò ha poco a che fare con l'Idea Regolativa, che non implica alcun investimento affettivo nel concreto, dato che il contenuto di pienezza è dato sin dall'inizio; né con una gestione amministrativa di problemi parziali, visto che ciò può esser fatto senza alcun investimento egemonico. Ecco perché non c'è alcuna relazione tra la mia politica e i teorici della 'terza via', verso cui sono critico tanto quanto Žižek.

2. Žižek scrive: il rifiuto giustificato [da parte mia] della pienezza della società postrivoluzionaria non giustifica la conclusione che bisogna rinunciare a ogni progetto di trasformazione sociale globale, inchiodandoci al piano della risoluzione di problemi parziali: il salto da una critica della 'metafisica della presenza' a un tipo di politica anti-utopica, 'riformista' e gradualista è un cortocircuito illegittimo (SZ, 102).

Sono d'accordo, questo cortocircuito è del tutto illegittimo; ma vorrei aggiungere che è solo Žižek a sprofondarci dentro. È necessario stabilire una distinzione basilare: una cosa è dire che le domande sociali e politiche sono discrete, nel senso che non si implicano necessariamente tra loro (sono parziali); tutt'altra è affermare che possono essere soddisfatte politicamente solo attraverso un processo graduale che le affronta una alla volta.

Se, per esempio, si stabilisce una relazione equivalenziale tra una pluralità di domande sociali, la soddisfazione di tutte dipenderà dalla

costruzione di un immaginario sociale globale, i cui effetti saranno assai più sistematici di quelli raggiunti da un mero gradualismo. Il 'gradualismo', infatti, è la prima delle utopie: credere che possa esistere un centro amministrativo neutrale che si occupi delle domande sociali in maniera nonpolitica. Se pensiamo alle maggiori trasformazioni delle nostre società nel XX secolo, vediamo che le riforme 'parziali', in tutti i casi, sono state possibili solo attraverso alterazioni significative in immaginari sociali globali - basti pensare al New Deal, al Welfare State e, in anni più recenti, i discorsi della "Moral Majority" e del neoliberismo. Inoltre qualcosa di non molto diverso si potrebbe dire di processi i cui effetti sono certamente più globali e sistematici, come la Rivoluzione russa.

La difficoltà con Žižek - un punto su cui tornerò successivamente - è che non definisce mai chiaramente ciò che intende per "approccio globale alla politica". Žižek oppone soluzioni parziali all'interno di un determinato orizzonte ai cambiamenti dell'orizzonte stesso. Potrei anche essere d'accordo, a patto di capire che cosa sia un orizzonte e quali siano le logiche della sua costituzione. È fondamento del sociale?

È una costruzione immaginaria che totalizza una pluralità di lotte discrete? Žižek non è abbastanza preciso su questi problemi, e il suo riferimento al giovane Luckàcs, la quintessenza del riduzionismo di classe, non aiuta certo a dissipare possibili fraintendimenti. Tornerò tra un attimo su questi problemi. A questo punto vorrei invece spiegare chiaramente perché non condivido la posizione di Žižek per cui il politico "può essere operativo solo nella misura in cui 'rimuove' la sua natura radicalmente contingente, nella misura in cui passa attraverso un minimo di naturalizzazione", e la conclusione per cui "è altrettanto impossibile rappresentare/articolare adeguatamente questo stesso antagonismo/negatività che impedisce alla società di compiere la sua piena realizzazione ontologica" (SZ, 101).

Non dissento dall'analisi di Žižek sul ruolo del fantasma ideologico né sulle sue conclusioni per cui "Quando la stessa impossibilità è rappresentata in un elemento positivo, l'impossibilità implicita viene trasformata in un ostacolo esterno" (SZ, 102). Vorrei però mettere in discussione due tesi: (a) che la relazione tra impossibilità e oggetto esterno sia puramente arbitraria; (b) che l'impossibilità stessa possa essere rappresentata solo tramite una proiezione puramente arbitraria.

Sul primo punto, vorrei dire che, sebbene il divario tra la capacità di un evento di produrre la pienezza della società e la sua capacità di risolvere una serie di problemi parziali non possa mai essere colmato, questi non sono però scelti a caso - come l'esempio dell'ebreo sembra suggerire.

Lo zarismo e l'apartheid erano ostacoli reali a una pluralità di riforme democratiche, non furono solo obiettivi arbitrari che positivizzarono una inerente impossibilità. Il fatto che abbiano svolto anche questo ruolo, è ciò che fornisce ai discorsi che hanno sovvertito tali regimi la loro dimensione di orizzonte - è ciò che produce, non solo un'addizione di riforme parziali, ma una loro sovradeterminazione. Ma, per metterla in termini psicoanalitici, il fatto che nessuna pulsione sia necessariamente attaccata a un oggetto non significa che l'oggetto non abbia rilievo, né che la sua scelta sia completamente arbitraria. Per quanto riguarda il secondo punto, ossia la tesi di Žižek sulla necessità di un minimo di naturalizzazione e sull'impossibilità di rappresentare l'impossibilità stessa, la mia risposta è più articolata. Per certi versi, sono completamente d'accordo. Nel mio lavoro ho insistito di frequente sul fatto che un oggetto, tanto impossibile quanto necessario, può palesarsi solo attraverso la sua rappresentazione ad opera di qualcosa di differente. Se è questo che indica la parola "naturalizzazione", non ho nulla da obiettare.

Tuttavia temo che Žižek intenda qualcos'altro, come mi fanno pensare i suoi esempi della comunità religiosa, dei Western, e così via, poiché nel gioco senza fine delle sostituzioni che Žižek descrive è omessa una possibilità: ovvero che l'impossibilità, anziché condurre a una serie di sostituzioni che tentano di soppiantarla, generi una simbolizzazione dell'impossibile in quanto tale come valore positivo.

Questo punto è importante: sebbene la positivizzazione sia inevitabile, nulla impedisce a questa positivizzazione di simbolizzare l'impossibilità in quanto tale, anziché velarla con l'illusione di portarci al di là. Non c'è alcun dubbio che questa operazione conservi ancora un elemento di naturalizzazione, poiché il fatto stesso di dare un nome a qualcosa che non ha nome, come lo "zero" di Pascal, significa creare un'entità priva di qualcosa, manchevole, cioè un'entità che non è del tutto tale. Ma questo minimo di naturalizzazione è diverso da quello che sarebbe implicato nell'equiparare l'impossibilità con un contenuto

differenziale positivo. La possibilità di questo tipo indebolito di naturalizzazione è importante per una politica democratica, che comporta l'istituzionalizzazione della propria apertura e, in tal senso, l'ingiunzione a identificarsi con la sua stessa impossibilità.

3. Zizek scrive: La mia tesi dunque è che quando Butler parla dell'infinito processo politico di rinegoziazione delle inclusioni/esclusioni dei concetti ideologici universali predominanti, o quando Laclau propone il suo modello di lotta senza fine per l'egemonia, lo statuto 'universale' di questo stesso modello fa problema: essi stanno offrendo le coordinate formali di ogni processo ideologico-politico, o stanno semplicemente elaborando la struttura epistemologica della specifica pratica politica ('post-moderna') di oggi che sta emergendo dopo il ritiro della Sinistra classica? Entrambi (più volte e in maniera esplicita) sembrano fare la prima cosa (SZ, 107). Come si intuisce al volo, l'argomentazione di Zizek non è che una variante di quella di Butler sui limiti trascendentali e sullo storicismo, anche se ironicamente le critiche di Butler erano rivolte al lavoro mio ## *

Questo anche perché Scambi di genere è senza dubbio il più grande successo di Butler, mentre *Hegemony and Socialist Strategy* (scritto con Chantal Mouffe) è il greatest hit di Laclau: al momento del loro intervento, perspicace e tempestivo, sulla scena teorica, entrambi i libri vennero identificati con una certa pratica politica, cui servirono da atti di legittimazione e/o ispirazione. Scambi di genere con la piega anti-identitaria delle queer politics e lo spostamento performativo dei codici dominanti; *Hegemony and Socialist Strategy* con la 'concatenazione' delle lotte progressiste particolari (femministe, antirazziste, ecologiche...) in polemica con la tradizionale lotta di classe (J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* [1990], Milano 2004; E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London-New York 1985) [N.d.C.]. 201 e di Zizek, mentre Zizek formula la stessa obiezione a me e a Butler. Eviterò di unirmi al club e di formulare la stessa critica, questa volta contro Butler e Zizek.

La mia opinione a riguardo si trova nella prima risposta a Butler, ma vorrei comunque aggiungere un paio di cose sul modo in cui Zizek formula la sua argomentazione. Per cominciare, non accetto la netta distinzione tra un'analitica trascendentale (sotto cui,

problematicamente, Zizek sussume la struttura esistenziale heideggeriana della vita sociale) e la descrizione di una data condizione storica.

L'egemonia, come cornice teorica, è allo stesso tempo entrambe e nessuna delle due. In un primo senso, è la descrizione di alcuni processi particolarmente visibili nel mondo contemporaneo. Se tuttavia fosse solo questo, richiederebbe un'ulteriore cornice metateorica che consentisse la descrizione dell'egemonia come differentia specifica in un certo genus. Ma non c'è alcuna cornice metateorica. Solo nelle società contemporanee vi è una generalizzazione della forma egemonica della politica, ma proprio per questa ragione dobbiamo interrogare il passato, e trovare lì forme incipienti degli stessi processi, oggi pienamente visibili; e, una volta che non li avremo rinvenuti, domandarci perché le cose fossero differenti. Per converso, queste differenze rendono più evidente la specificità del presente. Oggi, per esempio, abbiamo una categoria descrittiva per alcuni processi come quello della 'distribuzione del reddito' - una categoria che non esisteva nel mondo antico.

Avrebbe senso dire che nel mondo antico non c'era distribuzione del reddito? Ovviamente no. Ma la distribuzione avveniva per mezzo di meccanismi differenti da quelli presenti, meccanismi che potremmo comunque descrivere attraverso la nostra griglia di categorie dato che siamo ora in pieno possesso della nozione di 'distribuzione del reddito', una nozione che diviene completamente disponibile solo quando forme alternative di distribuzioni divengono possibilità storiche. Ciò che è importante è rompere la falsa alternativa tra “trascendentalismo a-storico e storicismo radicale”. Si tratta di una falsa alternativa perché i due termini si implicano l'un l'altro e alla fin fine asseriscono la stessa cosa.

Se sosterrò uno storicismo radicale, avrò bisogno di un qualche meta-discorso che specifichi le differenze tra le varie epoche e questo non potrà che essere trans-storico. Se invece sosterrò un trascendentalismo assoluto, dovrò accettare la contingenza di una variazione empirica che può essere afferrata solo in termini storici. Solamente se accetto del tutto la contingenza e la storicità del mio sistema di categorie, rinunciando però al tentativo di comprendere concettualmente il significato delle variazioni storiche, potrò trovare

una via d'uscita da questo vicolo cieco. Naturalmente questa soluzione non sopprime la dualità trascendentalismo/storicismo, ma al limite introduce una certa souplesse, e moltiplica i giochi linguistici possibili al suo interno.

Esiste una parola per indicare una conoscenza che opera sotto queste condizioni: finitudine. Passiamo ora a discutere gli aspetti politici più generali. Zizek stabilisce una netta opposizione tra lotta di classe e post-modernismo: il primo concerne i rapporti di produzione e più in generale il capitalismo; il secondo, le varie forme della politica contemporanea del riconoscimento.

A dispetto del “Sì, grazie!” del titolo, Zizek critica duramente il post-modernismo, colpevole secondo lui di abbandonare incautamente la lotta di classe. Organizzerò la mia risposta intorno a due tesi di base: primo, non ritengo che questi due tipi di lotta siano differenti come invece crede Zizek; secondo, Zizek struttura il suo discorso su delle entità - classe, lotta di classe, capitalismo - che sono per lo più dei feticci ormai privi di un significato preciso. Prima di cominciare, comunque, vorrei chiarire che condivido con Zizek una preoccupazione reale per lo stato presente delle lotte sociali e, più in generale, per la maniera in cui la Sinistra immagina le proprie responsabilità nel mondo contemporaneo. Sono d'accordo con lui che la diffusione di politiche orientate-ai-problemi è stata accompagnata dall'abbandono di una più globale prospettiva strategica, e che questo abbandono ha comportato un'accettazione inconsapevole delle logiche dominanti del sistema. D'altronde, ritengo che le soluzioni da lui proposte per trarre la Sinistra fuori dalle sue impasse siano fundamentalmente inadeguate.

Vorrei partire dall'opposizione tra la lotta di classe e quella che Zizek chiama la politica post-moderna dell'identità. Sono effettivamente, essenzialmente diverse? Tutto dipende da come si concepisce la lotta di classe. Dove risiede il suo fondamentale antagonismo?

In *New Reflections on the Revolution of Our Time*, ho sostenuto che l'antagonismo di classe non è inerente ai rapporti di produzione, ma ha luogo tra quei rapporti e l'identità del lavoratore al loro esterno. Bisogna distinguere con attenzione diversi aspetti. Primo, dobbiamo distinguere la contraddizione tra forze e rapporti di produzione, che è a mio avviso una contraddizione priva di antagonismo, dalla lotta di

classe, che è un antagonismo privo di contraddizione. Se ci concentriamo su quest'ultima, dov'è situato l'antagonismo? Certamente non all'interno dei rapporti di produzione.

I capitalisti estraggono un plusvalore dai lavoratori, ma sia il capitale sia il lavoro dovrebbero essere concepiti, per quanto riguarda la logica capitalistica, non come persone reali ma come categorie economiche. Pertanto, per sostenere che l'antagonismo di classe ha a che fare coi rapporti di produzione, dovremmo dimostrare che da categorie astratte come quelle di 'capitale' e di 'lavoro salariato' possiamo derivare logicamente il loro antagonismo: una dimostrazione impossibile. Se il plusvalore è estratto dal lavoratore non ne segue logicamente che quest'ultimo resisterà all'estrazione. Così, se ci sarà antagonismo, la sua origine non potrà essere interna ai rapporti capitalistici di produzione, ma dovrà essere rintracciata in qualcosa che, per il lavoratore, è all'esterno di queste relazioni, qualcosa che è minacciato da queste: il fatto che al di sotto di un certo livello di salari il lavoratore non può vivere una vita decente, e via dicendo. Ora, a meno che non ci stiamo confrontando con una situazione di estremo sfruttamento, l'atteggiamento del lavoratore, dell'operaio vis-à-vis del capitalismo dipenderà interamente da come la sua identità è costituita - come i socialisti hanno imparato da tempo, da quando si dovettero confrontare con le tendenze riformiste nei movimenti sindacali.

Non c'è nulla nelle domande operaie che sia intrinsecamente anti-capitalistico. Potremmo forse dire che queste domande hanno priorità su quelle di altri gruppi perché sono più vicine alla sfera economica, e dunque al cuore del funzionamento del sistema capitalista? La cosa non mi convince. I marxisti sanno da tempo che il capitalismo è un sistemamondo, strutturato come una catena imperialista, sicché una crisi in un punto del sistema produce dislocazioni in molti altri punti. Ciò significa che molti settori sono minacciati dalla logica capitalista, e che gli antagonismi risultanti non sono necessariamente collegati a locazioni particolari nei rapporti di produzione. Così, la nozione di lotta di classe si rivela del tutto insufficiente per spiegare l'identità degli agenti coinvolti in lotte anticapitalistiche. Si rivela solo il resto di una concezione ormai antiquata, che scorgeva in una presunta proletarianizzazione generale della società l'emergenza del futuro becchino del capitalismo.

L'idea di 'sviluppo diseguale e irregolare' aveva già evidenziato l'emergenza di identità politiche complesse, non-ortodosse come agenti di cambiamento rivoluzionario nel mondo contemporaneo, e i fenomeni di globalizzazione hanno accentuato questa tendenza. Dunque la mia risposta alla dicotomia di Zizek tra lotta di classe e politica dell'identità è che la lotta di classe è solo una specie di politica dell'identità, destinata a diventare sempre meno importante nel mondo in cui viviamo.

Cosa dire della sua critica al multiculturalismo, per cui le domande specifiche di differenti gruppi possono essere assorbite una ad una dal sistema dominante, aiutandolo così a consolidarsi? E certamente così, ma non succede esattamente la stessa cosa con le domande dei lavoratori? Nella misura in cui un sistema è capace di assorbire le domande di gruppi subordinati in maniera 'trasformista' - per usare un'espressione gramsciana - quel sistema godrà di buona salute. Il punto cruciale è che non c'è un posto speciale all'interno di un sistema che goda di un privilegio a priori nella lotta contro il sistema stesso. Non penso che le lotte multiculturali costituiscano per sé un soggetto rivoluzionario, non più della classe operaia. Ma ciò non mi induce a oppormi alle loro domande. Così come appoggio le domande dei sindacati malgrado il fatto che potranno essere benissimo soddisfatte all'interno del regime capitalista, io supporto anche le domande di gruppi multiculturali e di altri gruppi ancora senza pensare che stiano annunciando la fine del dominio capitalista.

Ciò che preoccupa Zizek - e io condivido la sua ansia - è che la proliferazione di particolarismi non collegati a un discorso emancipatorio globale possa condurre, non solo a una conservazione dello status quo, ma a un'ulteriore svolta verso destra. Si tratta di una preoccupazione legittima, ma la maniera migliore per rispondere non è quella di riesumare un'entità, la lotta di classe, che non ha più alcun significato nel mondo contemporaneo. A parte questa dicotomia globale, di poca sostanza, Zizek potrebbe essere criticato per l'introduzione nel suo discorso di una serie di categorie che, prese alla lettera, non hanno alcun significato preciso, oppure, per quel poco che ne conservano, finiscono per andare contro quella che mi sembra la posizione di Zizek.

Molti dei suoi termini provengono dalla tradizione marxista, ma Zizek li utilizza in maniera piuttosto acritica. Ciò che trovo piuttosto sorprendente nel suo lavoro è il fatto che a dispetto del suo professato marxismo non presti particolare attenzione alla storia intellettuale del marxismo, in cui alcune delle categorie da lui utilizzate sono state ridefinite, spostate o - per incapsulare il tutto in un solo termine - decostruite.

Tutti i concetti, gli esempi e le discussioni marxiste di Zizek provengono dai testi di Marx stesso o dalla rivoluzione russa. Non c'è un riferimento a Gramsci, quasi nessuno a Trotsky, e per quanto ne sappia non un solo riferimento al marxismo austriaco, dove molti dei problemi da lui dibattuti sono stati affrontati per la prima volta.

Facciamo qualche esempio.

1. Ideologia

Scrivendo Zizek: L'ideologia dominante, per funzionare, deve incorporare una serie di caratteristiche nelle quali la maggioranza sfruttata e dominata dovrà essere capace di riconoscere le sue aspirazioni più intense. In breve, ogni universalità egemonica deve incorporare almeno due contenuti particolari: il contenuto popolare 'autentico' e la sua 'distorsione' da parte delle relazioni di dominio e sfruttamento [Il soggetto scabroso, p. 229]. Si tratta di un'affermazione assolutamente sorprendente per un lacaniano, dato che diventa comprensibile solo se si accetta una nozione di 'falsa coscienza' alla Luckàcs, cosa del tutto incompatibile con la scoperta freudiana dell'inconscio, per non parlare della teoria dell'egemonia. I gruppi dominanti e sfruttatori non distorcono il contenuto popolare più dei discorsi rivoluzionari: semplicemente li articolano in maniera diversa. Il fatto che uno preferisca un tipo di articolazione piuttosto che un'altra non significa che l'una sia teleologicamente 'vera', mentre l'altra può essere accantonata come 'distorta'. Se così fosse, la lotta per l'egemonia sarebbe vinta prima di essere combattuta.

2. Classe

Ne ho già parlato. Vorrei semplicemente aggiungere che Zizek allude a una "tacita sospensione dell'analisi di classe" come a una sorta di "sconfessione". È difficile fare commenti, perché il suo discorso sulle

classi è solo una serie di asserzioni dogmatiche che non si sforza minimamente di spiegare l'utilità della categoria di classe per comprensione delle società contemporanee. Non si può evitare la sensazione che la nozione di classe sia introdotta da Žižek come una sorta di *deus ex machina* per assumere il ruolo del bravo ragazzo contro il demone multiculturale. L'unica caratteristica delle 'classi' che emerge dal testo di Žižek è che, in qualche modo, sono costituite e lottano al livello del 'sistema', mentre tutte le altre battaglie e identità sarebbero intra-sistemiche. La ragione di ciò non è però analizzata e sarebbe davvero difficile difendere questa posizione senza introdurre una cruda versione del modello base/superstruttura. In ultima analisi è ciò che fa Žižek, ed è l'ennesimo esempio di come il suo discorso sia schizofrenicamente spaccato tra un'analisi lacaniana altamente sofisticata e un marxismo tradizionale non abbastanza decostruito.

3. Capitalismo

Žižek assume un atteggiamento apparentemente anticapitalista e afferma che i fautori del post-modernismo “di regola, trascurano la rassegnazione che rischia di derivarne - l'ammissione del capitalismo come unica alternativa, la rinuncia a ogni tentativo di superare l'esistente regime capitalistico liberale” (SZ, 96).

La difficoltà con frasi del genere è che non significano assolutamente nulla. Capisco ciò che intende Marx per superamento del regime capitalista, perché lo esplicita più e più volte. Intendo anche il programma di Lenin o Trotsky per la stessa ragione. Invece nel lavoro di Žižek quest'espressione non significa nulla - a meno che non abbia un piano strategico di cui è particolarmente attento a non diffondere il segreto. Dovremmo forse pensare che vuole imporre la dittatura del proletariato? O forse vuole socializzare i mezzi di produzione e abolire i meccanismi del mercato? E qual è la sua strategia per realizzare questi obiettivi? Qual è il modello alternativo di società che sta postulando?

Senza quantomeno un abbozzo di risposta a questi interrogativi, il suo anticapitalismo non è che un parlare a vuoto. Ma forse Žižek ha in mente qualcosa di più ragionevole: per esempio, il superamento del modello economico neoliberista e l'introduzione di uno stato di regolazione e di controllo democratico dell'economia, così da evitare gli effetti peggiori della globalizzazione. Se è ciò che intende per

anticapitalismo, sarei certamente d'accordo con lui, ma con me lo sarebbe anche la maggioranza dei 'postmodernisti' contro cui è rivolta la sua polemica. E certamente vero che soprattutto una certa Sinistra culturale non ha prestato sufficiente attenzione ai problemi economici sin dal fallimento e dalla disintegrazione dello stato sociale. Ma per cominciare a farlo è necessario tenere in conto i cambiamenti strutturali del capitalismo in questi ultimi trent'anni e i suoi effetti sociali, alcuni dei quali sono stati la scomparsa dei contadini, la drastica diminuzione della classe operaia, e l'emergere di una stratificazione sociale decisamente differente da quella su cui era basata l'analisi di classe marxista.

Per concludere: penso che il pensiero politico di Žižek patisca di un certo 'sviluppo diseguale e irregolare'. Mentre i suoi strumenti lacaniani, insieme al suo acume, gli hanno permesso di compiere considerevoli passi in avanti nella comprensione dei processi ideologici nelle società contemporanee, il suo pensiero politico in senso stretto non è avanzato con lo stesso passo, rimanendo fermo a categorie tradizionali. Ma queste irregolarità, questo procedere discontinuo è la regola del lavoro intellettuale. Ricordo che il compianto Michel Pêcheux sosteneva che il più grande incontro del XX secolo non ha mai avuto luogo: Freud e Lenin che discutono la nozione saussuriana di 'valore' in un vagone dell'Orient Express decorato dai futuristi.

Dialettica dell'emancipazione

Dedicherò quest'ultima sezione a un tentativo preliminare di risposta ad alcune questioni sul destino dell'universale nella nostra società. Butler, Žižek e io siamo tutti coinvolti nell'elaborazione di un discorso emancipatorio che non si dissolva in un mero particolarismo ma che assuma una vivida dimensione universale. Tuttavia raggiungiamo questo obiettivo in maniera diversa; mentre Žižek tenta di determinare un livello sistemico che 'totalizzerebbe' le relazioni sociali divenendo un universale in sé e per sé, sia Butler sia io tentiamo di elaborare un'idea di universalità che sia invece il risultato di una qualche forma di interazione tra particolarità - di qui la nozione butleriana di 'traduzione culturale' e la mia di 'equivalenza'.

Tenterò ora di chiarire in che modo la categoria di 'equivalenza' incida su quella di 'emancipazione', usando come quadro di riferimento le quattro dimensioni dell'egemonia discusse nel mio primo intervento:

1. L'ineguaglianza del potere è costitutiva.
2. C'è egemonia solo se la dicotomia universalità/particolarità viene soppiantata; esiste universalità soltanto se essa si incarna in, e sovverte, una particolarità; di converso nessuna particolarità può diventare politica senza diventare anche il locus di effetti universalizzanti.
3. L'egemonia esige la produzione di significanti tendenzialmente vuoti che, pur serbando l'incommensurabilità tra universale e particolare, permettono a quest'ultimo di diventare la rappresentazione del primo.
4. Il terreno su cui l'egemonia si espande è quello di una generalizzazione delle relazioni di rappresentazione come requisito della costituzione di un ordine sociale.

1. La prima dimensione sottolinea la dipendenza dell'universale dal particolare. Le ragioni sono chiare. Riprendiamo il modello di emancipazione politica avanzato da Marx. La condizione affinché un gruppo particolare presenti i propri obiettivi come quelli della società in generale è la presenza di un altro settore che venga percepito come criminalità manifesta. Questa è una prima dimensione del potere inerente al progetto emancipatorio universalista: la condizione stessa dell'universalità presuppone una radicale esclusione. C'è però un'altra dimensione del potere: la capacità di un gruppo di assumere una funzione di rappresentazione universale presuppone che si trovi in una posizione migliore degli altri gruppi per assumere questo ruolo, sicché il potere è distribuito in maniera ineguale tra vari organismi e settori sociali.

Queste due dimensioni del potere - ineguaglianza ed esclusione - presuppongono una dipendenza dell'universale dal particolare. Non c'è universalità che operi come pura universalità, c'è solo universalizzazione relativa prodotta dall'espandersi della catena equivalenziale attorno a un nucleo particolaristico. La nozione gramsciana di 'guerra di posizione' esprime esattamente ciò: la transizione da una classe corporativa a una egemonica non richiede l'abbandono di obiettivi e mire particolari costitutivi del settore

egemonico, ma la loro universalizzazione sulla base di un rapporto equivalenziale stabilito con altri settori subordinati della società.

Ne discende che il potere è un requisito dell'emancipazione - non c'è modo di emancipare una costellazione di forze sociali se non creando un nuovo potere attorno a un nuovo centro egemonico. Ciò però solleva un'apparente difficoltà: non è forse vero il contrario, ossia che l'emancipazione implica l'eliminazione del potere? Solo se stiamo pensando a un'emancipazione che sia totale e raggiunga un'universalità indipendente da ogni contaminazione con il particolare - come nel caso dell'emancipazione 'umana' di Marx.

Quest'ultima, d'altra parte, per le ragioni già discusse è impossibile. Ma vorrei spingermi oltre: vorrei sostenere che la contaminazione dell'emancipazione da parte del potere non è un'imperfezione empirica inevitabile cui dobbiamo arrenderci, ma implica semmai un ideale umano più alto di quello di un'universalità che rappresenterebbe un'essenza umana totalmente riconciliata: una società completamente riconciliata, una società del tutto trasparente, sarebbe sì completamente libera nel senso dell'autodeterminazione, ma questa realizzazione totale della libertà equivarrebbe alla morte della libertà stessa, dato che tutte le possibilità di dissentire sarebbero eliminate. La divisione sociale, l'antagonismo e la sua necessaria conseguenza - il potere - sono il requisito stesso di una libertà che non elimini il particolare. Se ora consideriamo il potenziale emancipatorio delle società d'oggi nella prospettiva di questa prima dimensione, guarderemo allo scenario politico con sentimenti misti e contraddittori. Da un lato, abbiamo una proliferazione crescente di domande specifiche, multiculturali e particolaristiche, che creano il potenziale - ma solo il potenziale - di una catena equivalenziale più estesa che in passato e, di riflesso, la possibilità di società più democratiche.

Questo è un aspetto cui Butler e io siamo particolarmente sensibili. D'altro canto, viviamo in un tempo in cui le grandi narrazioni emancipatorie del passato sono in netto declino, e come effetto di questo declino diventa difficile individuare un discorso emancipatorio che possa svolgere una funzione equivalenziale.

Questo è il pericolo che, giustamente, avverte Žižek: che il particolarismo rimanga un puro particolarismo e che in questa maniera venga assorbito dal sistema dominante. Il compito principale della

Sinistra, come la immagino e la concepisco oggi, è quello di costruire dei linguaggi in grado di fornire elementi di universalità che rendano possibile l'instaurarsi di legami equivalenziali.

2. Se la prima dimensione dell'egemonia accentua il momento della subordinazione dell'universale al particolare, la seconda dimensione enfatizza gli effetti universalizzanti che sono necessari affinché vi sia politica. Torniamo al monito di Žižek sui rischi di un puro particolarismo. Più una domanda è particolarizzata più facile sarà soddisfarla e integrarla all'interno del sistema; mentre, se la domanda è equivalente a una varietà di altre domande, nessuna vittoria parziale potrà essere considerata più di un episodio in una protratta guerra di posizione.

Ricordo che durante i miei anni di attivismo in Argentina, la divisione tra Destra e Sinistra nel corpo studentesco si faceva evidente a seconda degli atteggiamenti assunti su domande concrete (le ore in cui la biblioteca doveva restare aperta, il prezzo dei ticket nelle mense e nei ristoranti studenteschi, ecc.). Per alcuni, la mobilitazione, dopo aver raggiunto i suoi obiettivi immediati, doveva terminare lì; mentre per quelli tra di noi più militanti la questione era come portare avanti la mobilitazione, cosa che era possibile solo nella misura in cui ci ponevamo obiettivi storici - obiettivi che sapevamo che il sistema non avrebbe potuto soddisfare.

In un certo senso i nostri peggiori nemici erano quei dirigenti dell'università che offrivano soluzioni concrete ai problemi che ponevamo non ovviamente perché rigettassimo quelle soluzioni, ma perché ciò che davvero contava per noi era guardare a quelle vittorie parziali come a meri episodi in una protratta guerra di posizione su obiettivi più globali. Il punto centrale è che, affinché una certa domanda, una posizione soggettiva, un'identità diventino politici, è necessario che diventino qualcosa di diverso da ciò che sono, che vivano la propria particolarità come un momento o un anello in una catena di equivalenze che li trascende e, dunque, li universalizza. Di rivolte del pane in Francia ce ne erano state sin dal Medioevo, ma fu solo quando ruppero il loro particolarismo locale, per diventare un anello nel più universalistico discorso dei philosophes, che divennero forze di un cambiamento sistemico.

Questo è il mio problema con una categoria come la lotta di classe": tende ad ancorare il momento della lotta e dell'antagonismo all'identità settoriale di un gruppo, mentre ogni lotta significativa trascende le identità settoriali per trasformarsi in una complessa 'volontà collettiva'. In questo senso, una mobilitazione realmente politica non è mai semplicemente una lotta operaia'. Qui rinveniamo ancora il dilemma politico per eccellenza dei nostri tempi: la proliferazione di nuovi attori sociali condurrà a un allargamento della catena equivalenziale, permettendo l'emergere di volontà collettive più forti, o tutto si dissolverà in meri particolarismi, che renderanno sempre più facile la vita al sistema?

3. Ma qual è la struttura dei discorsi equivalenziali che permettono l'emergenza di nuove volontà collettive? Se le catene equivalenziali si estendono a un'ampia varietà di domande concrete - in modo tale che la base dell'equivalenza non possa esser trovata nella specificità di alcuna di loro - è chiaro che la volontà collettiva risultante troverà il proprio punto d'ancoraggio nell'immaginario sociale, e il nocciolo dell'immaginario sociale è ciò che abbiamo chiamato significanti vuoti. E il carattere vuoto di questi punti di ancoraggio che universalizza realmente un discorso, rendendolo la superficie di iscrizione di una pluralità di domande, al di là del loro particolarismo. E dato che un discorso emancipatorio presuppone l'aggregazione di una pluralità di domande discrete, possiamo dire che non c'è vera emancipazione se non in un discorso i cui termini d'ancoraggio restano vuoti. Non è necessario che questo termine possieda un significato preciso, nella misura in cui c'è un gap tra il suo contenuto concreto e l'insieme di significati equivalenziali a esso associati.

Il Front Populaire designava un'alleanza di forze politiche, ma nel clima politico della Francia degli anni Trenta arrivò a collegare un ampio ventaglio di speranze sociali che eccedevano di gran lunga la sua effettiva realtà politica. È importante evidenziare che questi immaginari sociali ordinati attorno ad alcuni significanti vuoti rappresentano, dal mio punto di vista, il limite dell'universalizzazione socialmente raggiungibile. Non c'è universalità, come abbiamo visto, se non attraverso un'equivalenza tra particolarità, e tali equivalenze sono sempre contingenti e dipendenti-dal-contesto.

Ogni passo oltre questo limite ci farebbe cadere necessariamente in una teleologia storica, con il risultato che l'universale, che dovrebbe esser considerato come un orizzonte, diverrebbe un fondamento. Vorrei sottolineare soprattutto la funzione di superficie di iscrizione esercitata da questi orizzonti. Una volta che siano diventati il linguaggio generalizzato del cambiamento sociale, ogni nuova domanda sarà costruita come un ulteriore anello della catena equivalenziale compresa in quegli orizzonti. E in tal modo essi diventeranno potenti strumenti di spostamento dei rapporti di forza nella società.

Parimenti, il loro declino sarà collegato alla loro decrescente capacità di coagulare le diverse domande sociali, che si riconosceranno sempre meno nel linguaggio politico fornito da questo o quell'orizzonte. La crisi della Sinistra, da questo punto di vista, può esser vista come il risultato del declino dei due orizzonti che tradizionalmente hanno strutturato il suo discorso: il comunismo e, in Occidente, il Welfare State. Sin dagli inizi degli anni Settanta la Destra è stata egemonica: il neoliberismo e la Moral Majority, per esempio, sono diventati la principale superficie di iscrizione e di rappresentazione. La capacità egemonica della Destra è resa evidente dal fatto che anche i partiti democratici hanno accettato le sue premesse come un nuovo e indiscutibile 'senso comune'. La Sinistra, da parte sua, trovando i propri immaginari sociali fracassati e senza alcuna forza espansiva, ha teso a ritirarsi nella difesa di cause specifiche. Ma non c'è egemonia che possa esser basata su una strategia puramente difensiva. Questo dovrà essere il principale campo di battaglia degli anni a venire. Lasciatemelo dire bruscamente: non ci sarà rinascita per la Sinistra senza la costruzione di un nuovo immaginario sociale.

4. Per finire, la questione della rappresentazione. Dalla critica che ne fa Rousseau all'idea di Marx secondo la quale la liberazione dei lavoratori avrebbe dovuto passare per l'azione dei lavoratori stessi, l'idea di rappresentazione è stata spesso guardata con sospetto dai discorsi emancipatori. Senza rappresentazione, d'altra parte, non può esserci egemonia. Se un particolare settore deve incarnare gli obiettivi universali della comunità, allora la rappresentazione avrà essenzialmente e necessariamente a che fare con il legame egemonico.

Tuttavia la rappresentazione è davvero una soluzione di ripiego, qualcosa a cui dobbiamo semplicemente rassegnarci solo perché la pienezza della società non è immediatamente già data, ma va costruita laboriosamente attraverso un sistema di mediazioni? Abbiamo affrontato un discorso simile in relazione al 'potere'. In primo luogo, perché è necessaria una relazione di rappresentazione? Come ho sostenuto in altri lavori, perché a un certo punto vanno prese decisioni che toccano gli interessi di qualcuno che è materialmente assente. Ora, come ho più volte ribadito, la rappresentazione è sempre un doppio movimento: dal rappresentato al rappresentante, dal rappresentante al rappresentato. E quest'ultimo movimento a permetterci di intravedere l'emergenza di un processo di universalizzazione. Il compito di un rappresentante eletto in Parlamento, per esempio, non consiste solamente nel riferire i desideri di chi rappresenta, ma nell'"elaborare un discorso nuovo capace di convincere gli altri membri - affermando ad esempio che gli interessi dei suoi sostenitori sono compatibili con l'interesse nazionale, e così via. In questa maniera egli iscriverà quegli interessi all'interno di un discorso più universale, e nella misura in cui il suo discorso diventerà quello dei suoi sostenitori o del suo collegio elettorale, anche questi ultimi saranno in grado di universalizzare la loro esperienza.

La relazione di rappresentazione diviene così un veicolo di universalizzazione e, dato che l'universalizzazione è una preconditione per l'emancipazione, diviene anche una possibile strada verso l'emancipazione. Nelle condizioni di interconnessione che esistono in un mondo globalizzato, l'universalità è realizzabile soltanto attraverso relazioni di rappresentazione.

In questa seconda sezione mi sono soffermato sui giochi linguistici che una logica egemonica permette di giocare con categorie quali quelle di 'potere', 'rappresentazione' e 'vuoto'. Ma ovviamente sono possibili molte più combinazioni. Considero come uno dei principali obiettivi della teoria politica sviluppare questi giochi linguistici e dunque promuovere l'espandersi dell'immaginazione politica. Dovremmo fare di tutto - ma questa volta politicamente - per tirar fuori la mosca dalla bottiglia.

Da Capo senza Fine*

di Slavoj Žižek

Quando Gilles Deleuze spiegò lo spostamento cruciale nella storia del cinema dall'*image-mouvement* all'*image-temps*, fece riferimento, in modo apparentemente ingenuo e brutale, alla 'storia reale', all'impatto traumatico della seconda guerra mondiale (che fu sentito dal Neorealismo italiano ai film noir americani).

Questo riferimento è coerente in tutto e per tutto con il più generale anti-cartesianismo di Deleuze: un pensiero non ha mai inizio spontaneamente da se stesso, dai suoi principi interni - ciò che ci mette in condizione di pensare è sempre l'incontro traumatico con un Reale esterno che si impone brutalmente a noi, scuotendo il nostro modo abituale di pensare. Un pensiero, nel senso forte della parola, è sempre decentrato: non si pensa in modo spontaneo, si è costretti a pensare. Questo argomento deleuziano è la prima cosa che mi è venuta in mente dopo la lettura dei contributi introduttivi di Butler e Laclau: per me, l'effetto dei loro interventi è stato quello di colpirmi, come un incontro violento capace di scuotere ogni mio autocompiacimento. Anche continuando a essere in disaccordo con loro, sentivo la necessità di riformulare le mie tesi. Non stupisce quindi che la mia reazione ai loro interventi abbia oscillato tra due estremi: da una parte ho avuto come la sensazione che ci fosse un semplice fraintendimento da chiarire, dall'altra mi sembrava che ci fosse invece un'incompatibilità radicale tra le nostre posizioni, che mancasse un terreno comune. Ora, proprio quest'oscillazione segnala che, nelle nostre differenze, siamo alle prese con qualcosa di reale: il gap che separa le nostre tre posizioni è impossibile da definire in maniera neutrale - ossia, anche solo dire in che cosa noi ci discostiamo l'uno dall'altro implica già un 'prendere posizione'.

* In italiano nell'originale (N.d.R.).

Ed ecco perché la mia preoccupazione preminente in questo secondo intervento sarà di adempiere almeno in parte a questo compito impossibile di rimarcare le differenze.

Butler: lo storicismo e il Reale

Mi sembra che la risposta ad alcune delle critiche di Butler e Laclau fosse già contenuta nel primo dei miei contributi (che però, in quel momento, era ancora ignoto agli altri due autori) o che una risposta fosse contenuta almeno in parte nel terzo contributo - ho qui in mente la tradizionale critica butleriana del Reale lacaniano, inteso come una barra astorica quasi-trascendentale: questa critica è discussa nei dettagli da Laclau e da me nei primi contributi a questo dibattito.

Vedi per esempio il seguente brano di Laclau, con cui concordo pienamente: Questo è il punto che effettivamente manca nell'argomentazione di Butler: se la rappresentazione del Reale fosse qualcosa di completamente esterno al simbolico, questa rappresentazione dell'irrappresentabile in quanto irrappresentabile diverrebbe, in verità, una piena inclusione [...]. Ma se ciò che è rappresentato è un limite interno al processo di rappresentazione in quanto tale, la relazione tra interno ed esterno è completamente sovvertita: il Reale diviene un nome per il fallimento stesso del Simbolico nel realizzare la propria pienezza (EL, 70).

L'opposizione tra una barra astorica del Reale e una storicità del tutto contingente è quindi falsa: è proprio la barra 'astorica come limite interno del processo di simbolizzazione che sostiene lo spazio della storicità. E, dal mio punto di vista, questo è il malinteso fondamentale: nei termini di Laclau, Butler legge (erroneamente) antagonismo (che è impossibile-reale) come differenza/opposizione (simbolica). Ad esempio, nel caso della differenza sessuale lacaniana come reale (ciò che, appunto, resiste alla simbolizzazione), Butler interpreta sistematicamente questa differenza come la rigida, immutabile serie simbolica di opposizioni che definiscono l'identità (eterosessuale) di ciascuno dei due sessi¹.

Nel suo primo intervento, il fraintendimento si evince chiaramente dal seguente passo: Un'identità particolare diviene un'identità in virtù

della sua collocazione relativa in un sistema aperto di relazioni differenziali. In altre parole un'identità è costituita tramite la sua differenza dalla serie illimitata delle altre identità. La differenza è specificata nel corso dell'esposizione di Laclau come una relazione di esclusione e/o antagonismo. Il punto di riferimento di Laclau qui è più Saussure che Hegel [...] T'incompletezza' di ciascuna identità è un diretto risultato della sua emergenza differenziale: nessuna identità particolare può emergere senza presupporre e decretare l'esclusione degli altri, e questa esclusione o antagonismo costitutivo è la condizione condivisa e uguale per ogni costituzione di identità (JB.33).

La mia idea, invece, è che si dovrebbe ammettere che l'antagonismo non è affatto la relazione differenziale saussuriana in cui l'identità (di un significante) è nient'altro che un fascio di differenze; ciò che manca alla differenzialità saussuriana, come Laclau nota con molta accuratezza, è la sovrapposizione 'riflessiva' della differenza interna ed esterna: la differenza, per esempio, che separa la donna dall'uomo è 'antagonistica' nella misura in cui essa 'barra' allo stesso tempo la donna dall'interno, impedendole di raggiungere una piena auto-identità (in contrasto con una pura relazione differenziale, in cui l'opposizione rispetto all'uomo definisce l'identità della donna). In altre parole, il concetto di antagonismo implica una sorta di metadifferenza: i due poli antagonisti differiscono nel modo stesso in cui definiscono o percepiscono la differenza che li separa (per una persona di sinistra il gap che la separa da una di destra non è lo stesso che percepirà una persona di destra).

Insomma, per dirla ancora altrimenti, il sovrapporsi della differenza interna ed esterna significa che, nel campo differenziale dei significanti, c'è sempre almeno un 'significante senza un significato', un significante che non ha un significato (determinato); e che invece sta per la presenza del significato in quanto tale. La nozione di 'egemonia' di Laclau descrive appunto il processo attraverso il quale il vuoto del significato di questo significante è riempito da qualche significato contingente particolare/determinato che, nel caso di un'egemonia vittoriosa, inizia a funzionare come la controfigura del significato 'in quanto tale'. Le conseguenze di questa cattiva lettura sono di vasta portata: se noi fondiamo il reale di un antagonismo con le differenze simboliche, poi regrediremo a una problematica empirista - pericolo in cui 217 Butler

corre sempre il rischio di incorrere, per esempio nel seguente brano: Non c'è dubbio che sia ben diverso se si comprenda l'invariabile incompletezza del soggetto nei termini dei limiti designati dal Reale, considerato come il punto in cui l'autorappresentazione affonda e fallisce o come l'incapacità da parte della categoria sociale di catturare la mobilità e la complessità delle persone (JB, 32).

A ciò sarei tentato di rispondere che qualcosa di sicuro fa la differenza: ridurre l'incompletezza strutturale ah"“incapacità da parte della categoria sociale di catturare la mobilità e la complessità delle persone” equivale a ridurla al problema empirista di come le categorie ideologiche siano troppo fisse e, proprio per questo, mai capaci di cogliere la complessità della realtà sociale - cioè equivale a fare affidamento sull'opposizione empirista tra la ricchezza infinita della realtà e la miseria astratta delle categorie con cui tentiamo di comprenderla. Inoltre, Butler non si avvicina forse a una visione empirista quando afferma che “La rivendicazione di universalità avviene sempre in una data sintassi, attraverso una certa serie di convenzioni culturali in un luogo riconoscibile” (JB, 37)?

La conseguenza di questa asserzione, chiaramente, è che la traduzione (da un contesto culturale all'altro, dotato di una propria sintassi) è essenziale per un concetto liberatorio di universalità: Senza traduzione, il concetto autentico di universalità non può varcare i confini linguistici che rivendica di poter varcare. [...] senza traduzione il solo modo perché un'asserzione di universalità varchi un confine è l'adesione ad una logica coloniale ed espansionistica (JB, 37).

Contro tutto questo, io sarei tentato invece di affermare che il concetto di universalità emerge come conseguenza del fatto che ogni cultura particolare non può mai essere, per ragioni a priori, esclusivamente particolare, ma ha già-sempre in se stessa 'oltrepassato i confini linguistici che rivendica'. In breve, mentre Butler sottolinea che non può esservi universalità senza traduzione, io tenderei a dire che, oggi, è essenziale sottolineare l'aspetto opposto: non può esistere particolarità senza traduzione. Ciò implica che l'alternativa 'o l'imposizione diretta dei diritti umani occidentali come universali o il lavoro paziente di traduzione' sia in definitiva falsa: il lavoro di traduzione è già-sempre iniziato; i confini linguistici sono già-sempre oltrepassati - in altre parole, ogni affermazione di un'identità particolare

implica già-sempre un riferimento disconosciuto all'universalità. Oppure, per metterla nei termini di Laclau: prima di essere il nesso neutrale o il filo comune tra una serie di entità particolari, l' 'universale' è il nome di un gap che impedisce al particolare stesso di realizzare la propria (auto-)identità. C'è un altro spostamento importante nel concetto di universalità butleriano - uno spostamento dalle conseguenze politiche in modo diretto e evidente. Esso riguarda il rapporto tra universalità ed esclusione.

Quando Butler afferma che "l'astrazione non può restare rigorosamente astratta senza mettere in mostra qualcosa di ciò che deve escludere per costituirsi come astrazione" (TB, 21), si immagina questa esclusione come l'estromissione degli oppressi, di coloro i quali subiscono i privilegi altrui nei rapporti di potere esistenti, come è evidente nella citazione seguente: La 'volontà' che è rappresentata ufficialmente dal governo è in questo modo perseguitata da una 'volontà' che è esclusa dalla funzione rappresentativa. Così il governo è stabilito sulla base di una economia paranoica in cui deve ripetutamente ristabilire la propria rivendicazione di universalità cancellando tutti i residui di quelle volontà che esclude dal campo della rappresentazione (JB, 24).

Qui, d'accapo, ritengo sia di cruciale importanza sottolineare l'aspetto opposto: ciò che l'universalità esclude non è in primo luogo l'Altro sfruttato, il cui status è ridotto, vincolato, e via dicendo, ma il suo stesso gesto di fondazione permanente - una serie di regole e pratiche non scritte né ammesse che, pur essendo disconosciute in pubblico, sono nondimeno il supporto fondamentale dell'edificio di potere esistente.

L'edificio del potere pubblico è ossessionato sempre dal suo particolare e disconosciuto rovescio osceno, da quelle particolari pratiche che infrangono la sua stessa regola pubblica insomma, dalla sua 'trasgressione interna'. Nel thriller Attacco al potere, come risposta a un gruppo di terroristi musulmani che con i loro attentati seminano il panico e provocano morti in tutta Manhattan, un generale di destra dell'esercito degli Stati Uniti (interpretato da Bruce Willis) impone alla città di New York lo stato di emergenza: i carri armati entrano in città, tutti gli arabi di età adulta vengono isolati negli stadi, e così via. Alla fine, il buono (un agente dell'FBI interpretato, manco a dirlo, da Denzel Washington) supera in astuzia il generale folle. La sua tesi è che simili

metodi terroristici sono sbagliati: combattendo in tal modo la violenza fondamentalista, anche se otteniamo una vittoria militare, in un certo senso sarà il nemico a vincere davvero, perché avremo perso ciò che stavamo difendendo (la democrazia)...

La falsità di questo film consiste nel fatto che in un primo momento esalta tutte le fantasie perverse con cui un buon liberale si gingilla e di cui gode nei recessi della sua 'privacy', per redimerci in seguito condannando fermamente simili procedure - in un certo senso, ci è consentito qui di avere capra e cavoli: possiamo nutrire fantasie razziste, serbando però la nostra buona coscienza liberale.

In tal senso, Attacco al potere rappresenta la fantasmatica 'trasgressione interna' alla tolleranza di marca liberale. E la conseguenza politica che ricavo da tutto ciò è che non si può credere alla favola di un potere che opera per identificazioni (si diventa soggetti del potere riconoscendosi nella sua interpellazione, attraverso l'assunzione della posizione simbolica da esso impostaci) sicché la forma privilegiata di resistenza al potere dovrebbe comportare una politica di dis-identificazione.

Se il potere funziona davvero è richiesto a priori un livello minimo di disidentificazione, non solo nel senso empirista che 'il potere non può mai riuscire completamente nel suo tentativo di totalizzare il campo', e così via, bensì in un senso ancor più radicale: il potere può riprodursi solo attraverso alcune forme di auto-distanza, basandosi su regole e pratiche sconosciute e oscure che sono in conflitto con le sue norme pubbliche. Per evitare malintesi: sono ben consapevole che la stessa Butler si avvicina molto a questa logica di trasgressione interna - questo è, dal mio punto di vista, ciò di cui parla, in fondo, con i suoi "attaccamenti appassionati", concepiti come un sostegno dissimulato del potere.

Permettetemi di approfondire questo punto passando per la critica che Martha Nussbaum ha rivolto a Judith Butler in "The New Republic"². Secondo Nussbaum, Butler immagina il potere come un edificio onni-comprensivo e onni-potente, difficilmente alterabile dal soggetto: ogni tentativo, individuale o collettivo, per introdurre cambiamenti radicali nell'edificio del potere è destinato al fallimento; sarà catturato in anticipo dalla rete del potere, cosicché l'unica cosa che resta da fare è dedicarsi, ai margini, a giochi perversi di erotizzazione...

Qui Nussbaum manca completamente il bersaglio: non è il soggetto che, incapace di insidiare o trasformare in maniera decisiva l'edificio del potere, ricorre ai giochi perversi di erotizzazione - è l'apparato stesso del potere che, per riprodurre se stesso, deve far ricorso all'erotizzazione oscena e all'investimento fantasmatico. L'erotizzazione disconosciuta degli stessi meccanismi di potere che servono a controllare la sessualità è l'unico modo che questi meccanismi hanno di 'far presa' sul soggetto, di esserne accettati o 'interiorizzati'.

In tal senso, l'idea di Butler è che la sessualizzazione/erotizzazione 'perversa' del potere sia già lì come sottosuolo osceno rimosso. E - per semplificare un po' le cose - lo scopo del suo intervento politico è precisamente quello di elaborare strategie che rendano i soggetti capaci di eludere la morsa di questa erotizzazione. In che cosa consiste, allora, la differenza tra noi due?

Mi accosterò al problema discutendo un'altra obiezione, molto importante, mossami da Butler. Secondo lei, io mi limiterei a descrivere soltanto il meccanismo paradossale dell'ideologia, il modo in cui un edificio ideologico riproduce se stesso (il rovescio che caratterizza l'effetto del point de capiton, la 'trasgressione interna', ecc.) senza dire come si potrebbero 'disturbare' (risignificare, delocalizzare, giocare l'uno contro l'altro) questi meccanismi. Io mostro come il potere ci spinga a consentire a ciò che ci costringe e come il nostro stesso senso di libertà o resistenza può essere uno strumento dissimulato di dominio. Ma ciò che mi rimane meno chiaro è come ci si possa muovere oltre un tale rovesciamento dialettico o impasse verso qualcosa di nuovo. Come può il nuovo essere prodotto a partire da un'analisi del campo sociale che resta circoscritta a inversioni, aporie e rovesciamenti che operano incuranti di spazio e tempo? (JB, 31)

In La vita psichica del potere, Butler fa questa osservazione a proposito dello stesso Lacan: Il (lacaniano) immaginario (resistenza) rende vana l'efficacia della legge simbolica ma non può ripiegarsi sulla legge, pretendendo e determinando la sua riformulazione. In tal senso la resistenza psichica rende vana la legge nei suoi effetti, ma non riesce a dare una nuova direzione alla legge o ai suoi effetti. La resistenza è dunque localizzata in un dominio che virtualmente non ha alcun potere di alterare la legge cui si oppone. La resistenza psichica, dunque,

presuppone la continuazione della legge nella sua forma anteriore, simbolica, e, in tal senso, contribuisce allo status quo. Da un tale punto di vista, la resistenza appare, dunque, perpetuamente condannata alla sconfitta. Foucault, al contrario, propone la resistenza come effetto del potere stesso cui appare opporsi [...]. Il simbolico, per Foucault, produce la possibilità delle sue stesse sovversioni e queste sovversioni sono effetti imprevisi delle interpellazioni simboliche³.

La mia replica sarà triplice.

In primo luogo, su un piano esegetico, la posizione di Foucault è più ambigua di quanto sembri: nella sua tesi sull'immanenza della resistenza al potere si potrebbe leggere anche l'implicita ammissione che ogni resistenza è presa in anticipo nel gioco del potere al quale si oppone.

In secondo luogo, il mio concetto di 'trasgressione interna', lungi dall'essere un'ennesima variazione sullo stesso tema (la resistenza riproduce ciò contro cui resiste), rende l'edificio del potere anche più vulnerabile: se il potere dipende dalla sua 'trasgressione interna', allora - almeno qualche volta - il fatto di sovraidentificarsi con il discorso esplicito del potere, ignorando il suo sottosuolo osceno e facendo proprie solo le sue parole dette in pubblico, prendendole quasi alla lettera, può diventare un modo efficace di disturbare il suo regolare funzionamento.

In terzo luogo, lungi dal costringere il soggetto a una resistenza destinata a perenni disfatte, Lacan ammette un intervento del soggetto ben più radicale di quello previsto da Butler: ciò cui mira la nozione lacaniana di 'atto', infatti, non è la semplice delocalizzazione/risignificazione delle coordinate simboliche che conferiscono al soggetto la sua identità maschile o femminile, ma la trasformazione radicale del 'principio' universale e strutturante proprio dell'ordine simbolico esistente.

Oppure - per dirla in termini più psicoanalitici - l'atto lacaniano, nella sua dimensione di 'attraversamento del fantasma fondamentale', punta direttamente a turbare lo stesso 'attaccamento appassionato' che costituisce, secondo Butler, lo sfondo inaggirabile del processo di risignificazione. In tal senso, lungi dall'essere più 'radicale' nel senso di una completa storicizzazione, Butler è in fin dei conti assai vicina al Lacan dei primi anni Cinquanta, quello del rapport de Rome su

“Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi”⁴ (1953), al Lacan del processo continuo di storicizzazione retroattiva e di risimbolizzazione della realtà sociale, al Lacan sempre più convinto che non esista una realtà 'cruda' direttamente accessibile, dato che ciò che noi percepiamo come realtà è sovradeterminato dalla tessitura simbolica all'interno della quale essa si manifesta. Lungo queste linee teoriche, Lacan riscrive le 'fasi' freudiane (orale, anale, fallica...), non come fasi biologicamente determinate dell'evoluzione libidica, ma come forme diverse di soggettivizzazione dialettica della posizione del bambino all'interno della sua rete familiare: ciò che conta nella fase anale, allora, non è la defecazione in quanto tale, ma l'atteggiamento soggettivo che essa implica (adeguarsi alla domanda dell'Altro di farlo in modo conforme alla regola, con un atteggiamento di sfida e/o di auto-controllo...).

Cruciale, qui, è che questo Lacan della risignificazione radicale e illimitata sia allo stesso tempo il Lacan della “Legge paterna” (Nome del Padre) come orizzonte indiscutibile dell'integrazione del soggetto nell'ordine simbolico. Di conseguenza, il passaggio da questo primo 'Lacan della risignificazione illimitata' al successivo 'Lacan del Reale' non equivale al passaggio da un gioco incondizionato di risignificazioni a un qualche limite storico del processo di simbolizzazione: è proprio la messa a fuoco dell'idea di Reale come impossibile a rivelare infine l'estrema contingenza, la fragilità (e dunque permutabilità) di ogni costellazione simbolica che pretenda di fungere da orizzonte a priori del processo di simbolizzazione. Non sorprende dunque che lo sviluppo del pensiero lacaniano in direzione del Reale sia strettamente correlato alla svalutazione della funzione paterna (e della posizione centrale del complesso di Edipo).

Non sorprende che Lacan finisca per pensare che l'autorità paterna è in definitiva un'impostura, uno dei tanti 'sintomi' possibili che ci consentono di stabilizzare temporaneamente e di co-ordinare l'inconsistente/inesistente 'grande Altro'. Il punto per Lacan, nel dissotterrare il limite 'storico' del processo di storicizzazione/risignificazione, non è di sostenere che noi dobbiamo rassegnarci ad accettare questo limite, ma che ogni configurazione storica di questo limite è di per sé contingente e, in quanto tale, suscettibile di stravolgimenti radicali.

Da questo punto di vista, la mia risposta a Butler - senza dubbio paradossale per quanti sono addentro al dibattito - è che, con tutta la sua insistenza sul riferimento lacaniano a una barra astorica, e così via, è Butler stessa che, a un livello più radicale, non è abbastanza storicista: è Butler che limita l'intervento del soggetto alle risignificazioni/delocalizzazioni dell'attaccamento appassionato' di base, che, proprio per questa ragione, persiste come il vero limite/condizione di soggettività.

Di conseguenza, sarei tentato di aggiungere alle domande retoriche di Butler la seguente: "Come è possibile produrre il nuovo muovendo un'analisi del campo sociale che resta vincolata alle inversioni, alle aporie, ai rovesciamenti, e alle delocalizzazioni o risignificazioniperformative...)?

Mi sembra essenziale farsi un'idea precisa di ciò che Butler sta qui affermando: la sua idea è che, siccome l'universalità ideologica (lo spazio dell'interpellazione), al fine di autoriprodursi e di mantenere la sua presa, deve fondarsi sulla sua ripetuta assunzione da parte del soggetto, questa ripetizione non consiste solo nell'assunzione passiva dello stesso mandato, ma apre pure lo spazio di una riformulazione, risignificazione, delocalizzazione: è possibile cioè una risignificazione/delocalizzazione della 'sostanza simbolica' che predetermina la mia identità, ma non un suo completo rovesciamento, dal momento che un'uscita totale comporterebbe la perdita psicotica della mia identità simbolica. Questo tipo di risignificazione è valido anche nel caso estremo delle interpellazioni ingiuriose, degli insulti.

Questi, infatti, mi determinano, non posso liberarmene, sono la condizione della mia consistenza/identità simbolica; rigettarle tout court mi porterebbe alla psicosi; ma ciò che posso fare è risignificarle/delocalizzarle, assumerle ironicamente: 'le possibilità di risignificazione rielaboreranno e sconvolgeranno quell'attaccamento appassionato all'assoggettamento senza il quale la formazione - e riformazione - del soggetto non può affermarsi.

Il mio intento non è quello di negare che una simile pratica di risignificazione possa avere degli effetti notevoli nella lotta ideologica per l'egemonia - il successo della serie X-Files non è forse un'eccellente prova di questo? Ciò che accade in questo telefilm è appunto che la formula classica della minaccia e dell'invasione aliena viene

'risignificata', riproposta in un contesto diverso. Non solo il contenuto di questa minaccia offre una combinazione 'multiculturale' quasi-enciclopedica di tutti i possibili miti e tradizioni folkloriche (dai vampiri e licanthropi dell'Europa dell'Est fino ai mostri spettrali della tradizione Navajo).

Ciò che è ancor più essenziale è l'ambientazione di queste apparizioni: periferie derelitte, case di campagna semiabbandonate o foreste isolate, la maggior parte nel Nord degli Stati Uniti (anche in virtù del fatto che, per ragioni economiche, la maggioranza delle scene esterne sono girate in Canada) - i luoghi prediletti di minaccia sono quelli ai margini dalla nostra società, quelli dei nativi americani e degli immigrati ispanici clandestini, fino ai senzatetto e ai tossici nelle nostre città. Non solo, ma il governo stesso è presentato sistematicamente come qualcosa di sinistro, una rete infiltrata da organizzazioni segrete che negano la propria esistenza, ma che collaborano ambigualmente con gli alieni.... C'è tuttavia un limite a questo processo di risignificazione, e il nome che Lacan gli ha dato è precisamente il “Reale”. Come opera questo Reale all'interno del linguaggio?

Nel saggio intitolato *Fingere*, J.L. Austin cita un chiaro esempio di come il far finta di essere volgare possa diventare a sua volta volgare: quando mi trovo con persone che hanno norme rigide di comportamento, io posso fingere di essere volgare, come se recitassi una parte in un gioco sociale, e iniziare ad assumere un linguaggio sconcio o a parlare di cose oscene. Ma la simulazione della volgarità risulterà in effetti volgare - e questo collasso della distinzione tra finzione ed essere è il segno inconfondibile che la mia parola è entrata in contatto con qualcosa di Reale. Per chiarire meglio: in quali atti linguistici la distanza tra il fingere e l'essere (o tra il fingere e il compiere effettivamente un atto) viene meno? In quegli atti linguistici con cui io prendo di mira l'Altro nel Reale del suo essere: espressioni di odio, di umiliazione aggressiva, e via dicendo. In simili casi, dissimulare con l'ironia o lo scherzo non servirà a nulla e non eviterà che da tali atti scaturisca un effetto di sofferenza - tocchiamo il Reale quando l'efficacia di questi indicatori simbolici di distanza è sospesa.

La mia idea è che se noi concepiamo la risignificazione politicoideologica nei termini di una lotta per l'egemonia, il Reale che fissa un limite alla risignificazione è il capitale: il funzionamento

lineare del capitale consiste nel restare uguale a se stesso, nel 'ritornare sempre al suo posto', durante la lotta per l'egemonia. Questo non è provato anche dal fatto che Butler, al pari di Laclau, nel criticare il vecchio marxismo 'essenzialista', è costretta ad ammettere tacitamente una serie di premesse? Butler e Laclau non mettono mai in questione i fondamentali dell'economia capitalistica di mercato e del regime politico liberaldemocratico; non vedono mai la possibilità di un regime economicopolitico completamente diverso. E, in tal modo, essi prendono pienamente parte all'abbandono di tali questioni tipico della sinistra 'post-moderna': tutti i cambiamenti da loro proposti sono cambiamenti all'interno di questo regime economico-politico.

Laclau: dialettica e contingenza

Mi viene il sospetto che l'aspetto filosofico di questo dibattito politico tra Butler e Laclau da un lato, e me dall'altro, si manifesti appieno nelle nostre diverse posizioni in merito al concetto di 'essenzialismo'. Butler e Laclau si basano sull'opposizione essenzialismo/contingenza; hanno un'idea di progresso (se quest'idea si può ancora sostenere) come passaggio graduale dall'“essenzialismo” all'affermazione sempre più radicale della contingenza.

Da parte mia, trovo problematico il concetto di essenzialismo, nella misura in cui esso tende a condensare tre diversi livelli di resistenza rispetto alla fluidità totale: l'“essenza” immaginaria (la forma immutabile, Gestalt, che persiste attraverso il flusso incessante del cambiamento); l'uno del significante-padrone (il significante vuoto che serve da contenitore per le significazioni mobili: siamo tutti per la 'democrazia', sebbene il contenuto di questo termine cambi secondo l'esito dei conflitti egemonici); e infine la monotonia del Reale (il trauma che resiste alla sua simbolizzazione e innesca, proprio per questo, il processo ripetitivo della simbolizzazione).

La critica mossa a Lacan da Butler dimostra come il termine 'essenzialismo' implichi la riduzione progressiva di ogni livello a quello precedente: per prima cosa, la monotonia del Reale viene ridotta a una determinazione simbolica 'fissa' (l'idea di Butler che la differenza sessuale, in quanto reale, equivalga a una serie stabile di determinazioni

eterosessuali dal carattere simbolico-normativo); in seconda battuta, il Simbolico stesso viene ridotto all'immaginario (di qui la tesi secondo cui il "Simbolico" lacaniano alla fine non sarebbe nient'altro che il flusso immaginario coagulato, 'reificato'). Il problema con l'essenzialismo sta nel fatto che questa definizione critica manifesta l'inevitabile debolezza della classica procedura filosofica di rifiuto.

Il primo passo è il gesto negativo con cui viene totalizzato il campo da rifiutare, designato come singolo e distinto; poi viene affermata l'alternativa positiva - ma la questione da porsi concerne la limitazione celata in questa totalizzazione critica dell'intero che ci si impegna a scardinare. Ciò che rende problematica l'etica kantiana non è tanto il suo formalismo, quanto il fatto che, prima di affermare la legge morale formale e autonoma, Kant deve rifiutare ogni altra posizione etica come 'patologica', mettendola in relazione con qualche concezione contingente, e in definitiva empirica, del Bene.

Ciò che fa problema è proprio questa riduzione di tutte le etiche precedenti al paradigma utilitaristico del Bene come un che di patologico, orientato al nostro piacere... (Contro questa idea, Sade, che incarna la verità di Kant, sostiene la possibilità paradossale di una tendenza patologico-contingente che lavora contro il benessere della persona, traendo soddisfazione da questa auto-ostruzione - e non è forse questo che dice anche la pulsione di morte freudiana, ossia che il dominio dell'egoismo utilitaristico può risultare sospeso su basi 'patologiche'?)

Parimenti, la 'metafisica della presenza' di Derrida non è forse tacitamente dominata/egemonizzata dalla soggettività di Husserl, come pura auto-affezione/auto-presenza del soggetto cosciente, cosicché quando Derrida parla di "metafisica della presenza" si riferisce sempre all'husserliano soggetto presente-a-se stesso? Il problema con questo genere di contrapposizioni filosofiche (tutti gli altri contro di me e magari contro i miei predecessori) sta nella discutibile totalizzazione di tutte le altre opzioni sotto una sola etichetta globale - la moltitudine totalizzata è quindi sempre segretamente 'egemonizzata' da una delle sue specie particolari; allo stesso modo, la nozione derridiana di 'metafisica della presenza' è segretamente egemonizzata da Husserl, cosicché Derrida legge Platone e gli altri attraverso Husserl. Ora, la mia tesi è che lo stesso discorso vale per la nozione di 'essenzialismo'.

Prendiamo il caso del capitalismo: contro chi sostiene una critica del capitalismo globale, della 'logica del capitale', Laclau afferma che il capitalismo è un inconsistente assemblaggio di componenti eterogenee, combinate assieme sullo sfondo di una costellazione storica contingente. Non si tratta dunque di una totalità omogenea, obbediente a una comune logica di base. La mia risposta si rifà, qui, alla logica hegeliana del rovesciamento retroattivo della contingenza nella necessità: certamente il capitalismo è emerso da una combinazione contingente di condizioni storiche; certamente ha dato alla luce una serie di fenomeni (democrazia politica, impegno per i diritti umani, ecc.) che possono essere 'risignificati', riegemonizzati, iscritti in un contesto non capitalistico.

Nondimeno il capitalismo ha 'posto i suoi stessi presupposti' retroattivamente, e ha reinscritto le sue circostanze esterne/con tingenti in una logica onnicomprensiva che può essere generata da un'elementare matrice concettuale (la contraddizione implicita nello scambio delle merci, ecc.).

In un'analisi veramente dialettica, la 'necessità' di una totalità non preclude le sue origini contingenti e la natura eterogenea delle sue componenti - sono questi semmai i suoi presupposti, che vengono posti in seguito e totalizzati retroattivamente dall'emergere della totalità dialettica. Non solo, ma sarei tentato di dire che la critica di Laclau sarebbe molto più appropriata se si parlasse di 'democrazia radicale', della quale Laclau e Mouffe parlano regolarmente al singolare: questo concetto non include forse una serie di fenomeni eterogenei dei quali è arduo affermare che appartengono allo stesso genere - dalle lotte femministe, ecologiche nei paesi sviluppati alla resistenza del Terzo Mondo al Nuovo ordine mondiale neoliberale? Dove far correre allora la mia differenza da Laclau? Qui l'oscillazione citata poc'anzi tra 'semplici fraintendimenti terminologici' e 'incompatibilità radicale' si fa ancora più evidente.

Vorrei prima prendere in esame alcuni spunti che mi sembrano rientrare tra i fraintendimenti terminologici o fattuali, come nel caso della critica che Laclau indirizza alla mia difesa del cogito cartesiano.

Quando prende in considerazione il mio riferimento al “rovescio dimenticato, al nucleo eccedente e sconosciuto del cogito, lontano dall'immagine rassicurante dell'auto-trasparenza”, egli afferma che io

sto sottraendo al cogito il suo contenuto cartesiano e che, allo stesso tempo, sto lacanizzando la tradizione della modernità: “E come definirsi del tutto platonici mentre si rifiuta la teoria delle idee” (EL, 75).

Vorrei replicare anzitutto, in maniera volutamente ingenua, che la mia tesi non è così eccentrica come potrebbe apparire: esiste una lunga tradizione di studi cartesiani volti a dimostrare che un gap separa sempre il cogito stesso dalla res cogitans: che la 'sostanza pensante' (res cogitans) auto-trasparente è secondaria, che essa offusca quell'abisso o quell'eccesso che è già il gesto di fondazione del cogito non è stato lo stesso Derrida a sottolineare, nel suo Cogito e storia della follia, questo momento di eccedenza della follia costitutiva del cogito)*

Così, quando Laclau parla con approvazione del concetto di decisione in Kierkegaard - “Come affermato già da Kierkegaard - citato da Derrida -: 'il momento della decisione è il momento della follia'. E vorrei aggiungere (cosa che Derrida non farebbe): questo è il momento del soggetto prima della soggettivazione” (EL, 81) -, io, pur concordando con la sua valutazione positiva, insisterei che questo 'momento di follia' può essere concettualizzato solo nello spazio aperto dal soggetto cartesiano, 'vuoto' e 'non sostanziale'. Penso, inoltre, che la democrazia stessa, quella che Claude Lefort ha chiamato l'“invenzione democratica”, possa emergere solo nel perimetro dello spazio cartesiano.

Il lascito democratico del cogito cartesiano astratto si può misurare bene se ci confrontiamo un momento con la richiesta pseudo-femminista di una posizione più centrale delle donne nella vita pubblica e politica: il ruolo delle donne dovrebbe diventare più cruciale perché, per ragioni naturali o storiche, il loro atteggiamento prevalente è meno individualistico, competitivo e dominante, mentre è più co-operativo ed empatico...

La lezione democratica di Cartesio consiste qui nel fatto che, nell'istante in cui si pone la questione così, si sta già accettando un principio 'meritocratico' pre-democratico: dovrebbero esserci più donne nella vita pubblica non per qualche particolare caratteristica femminile positiva dal punto di vista psicosociale, ma sulla base del semplice principio democratico-egualitario (ciò che Balibar ha chiamato *égaliberte*)¹⁰. Le donne hanno diritto a un ruolo più importante nella

sfera pubblica della decisione semplicemente perché costituiscono la metà della popolazione, senza tener conto delle loro specifiche caratteristiche. Lasciando da parte il problema di come leggere Kant (anch'io ritengo che ci sia un aspetto di Kant del tutto trascurato dalla sua tradizionale immagine accademica)¹¹, permettetemi di sottolineare subito un'ulteriore differenza tra Laclau e me, una differenza che anch'essa pare fondata su un semplice fraintendimento terminologico e/o fattuale, anche se in maniera già più ambigua e problematica.

Questa differenza emerge chiaramente quando Laclau mi critica di non tenere abbastanza conto del panlogismo hegeliano. In altri termini, io trascurerei il fatto che la filosofia di Hegel forma un sistema chiuso che riduce radicalmente la contingenza, visto che il passaggio da una posizione all'altra è sempre, per definizione, necessario: pur accettando che lo Spirito Assoluto non abbia un proprio contenuto positivo, e sia solo una successione di tutte le transizioni dialettiche, pur accettando la sua impossibilità nello stabilire una sovrapposizione finale tra l'universale e il particolare - queste transizioni sono contingenti o necessarie) Se sono necessarie, la caratterizzazione dell'intero progetto hegeliano come panlogistico può difficilmente essere evitata (EL, 62).

A mio avviso la contrapposizione che postula Laclau è troppo netta e non consente di mettere a fuoco la caratteristica chiave della dialettica hegeliana (già menzionata): il mistero ultimo di ciò che Hegel chiama "porre i presupposti" è il mistero di come la contingenza 'sublimi' retroattivamente se stessa in una necessità, o il mistero di come, attraverso la ripetizione storica, un'iniziale occorrenza contingente venga 'transustanziata' nell'espressione di una necessità. In breve, il mistero è come, attraverso l'auto-organizzazione 'autopoietica', l'ordine emerga dal caos¹².

In questo caso bisogna leggere Hegel 'con Freud': anche in Freud una caratteristica contingente (per esempio, un incontro sessuale traumatico) viene elevato a 'necessità', ovvero a principio strutturante, a punto di riferimento centrale attorno a cui ruota l'intera vita del soggetto. La seconda cosa che Laclau rimprovera alla mia lettura di Hegel è il fatto che io non terrei abbastanza conto della distanza tra il progetto hegeliano, mosso da un fondamentale principio dialettico, e ciò che Hegel in effetti realizza: la pratica teoretica di Hegel differisce

insomma dalla sua auto-comprensione 'ufficiale'; egli farebbe spesso affidamento su una (rinnegata) retoricità, su luoghi comuni, ecc.

A quest'argomento sono tentato di rispondere che la crepa di cui Laclau parla è già riscontrabile all'interno del progetto di Hegel, un progetto ambiguo in ogni suo dettaglio. Vorrei solo menzionare quella che può sembrare la massima espressione 'logocentrica' di Hegel, vale a dire il concetto di totalità: bisognerebbe tenere bene a mente che questo concetto non designa soltanto una mediazione totale accessibile a un soggetto globale, ma semmai l'esatto contrario. Un ottimo esempio è la dialettica dell'“Anima Bella”: la 'totalità' si manifesta nella sua massima purezza nell'esperienza negativa della menzogna e del crollo, nel momento cioè in cui il soggetto assume la posizione di giudice estraneo rispetto a ciò cui è chiamato a giudicare (la posizione di una critica multiculturalista all'imperialismo culturale occidentale, alla violenza occidentale, pacifista e liberale, terrorizzata dalle minoranze etniche nei paesi fondamentalisti) - qui il messaggio della 'totalità' è semplice: “No, tu sei all'interno del sistema che pretendi di rifiutare; la purezza è la più perfida forma d'inganno”.

Ecco, lungi dall'essere un correlato del Soggetto Universale, la 'totalità' si fa esperienza ed esiste effettivamente solo nello choc negativo connesso al fallimento, al prezzo che ognuno paga per aver dimenticato di essere incluso nella situazione in cui si interviene.

Ora, ritengo che qui non ci troviamo solo di fronte a un caso di cattiva lettura hegeliana: il fatto che Laclau tende a ridurre la dialettica propriamente hegeliana di necessità e contingenza alla classica idea semplificata della contingenza come modo esterno/empirico in cui si dà l'apparenza di una necessità sottostante e più profonda, indica un certo grado di incoerenza all'interno del suo stesso edificio teorico, un'incoerenza nella relazione tra il descrittivo e il normativo - ecco la risposta di Laclau alla mia critica su questo punto: Mi sono confrontato più volte con questa o quella versione del problema: se l'egemonia implica una decisione presa su un terreno radicalmente contingente, su quali basi decidere in una maniera o in un'altra? Zizek per esempio osserva: “il concetto di egemonia di Laclau descrive il meccanismo universale del 'cemento' ideologico che tiene insieme qualsiasi corpo sociale, si tratta di un concetto che riesce ad analizzare tutti gli ordini sociopolitici possibili, dal fascismo alla democrazia liberale;

ciononostante Laclau sposa la causa di una determinata opzione politica, la democrazia radicale””.

Non penso si tratti di un'obiezione valida. E fondata su una stretta distinzione tra il descrittivo e il normativo che a ben vedere deriva dalla separazione kantiana tra ragion pura e ragion pratica. Ma questa è esattamente una delle distinzioni che dovrebbe essere erosa: non c'è distinzione così rigida tra fatto e valore. Un'attività pratica orientata-alvalore si confronterà con problemi, mezzi, resistenze, e così via, che costruirà discorsivamente come “fatti” - fatti che comunque possono emergere nella loro fattualità solo all'interno di quest'attività (EL, 81-82). Penso che qui si confondano due livelli. Concordo pienamente con l'argomento di Laclau contro la ferma distinzione tra descrittivo e normativo - io stesso mi riferisco a qualcosa del genere quando dico che la 'descrizione' nazista della situazione sociale in cui intervenivano (degenerazione, complotto ebraico, crisi della valuta...) già dipendeva dalla 'soluzione' pratica che proponevano.

In termini hegeliani, non è solo che, come Marx ha scritto: “Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno a loro piacimento; essi non la fanno secondo circostanze scelte da essi stessi, ma sotto circostanze direttamente incontrate, date e trasmesse dal passato”¹⁴; il punto è anche che queste circostanze o presupposti sono già sempre posti dal contesto pratico del nostro intervento. Su ciò sono pienamente d'accordo con Laclau, secondo il quale: “Se la decisione è contingente, quali sono le basi per scegliere questa opzione piuttosto che un'altra?”, non è poi così rilevante” (EL, 87). Non ci sono basi 'oggettive' per una decisione, dal momento che queste basi sono già sempre retroattivamente formate dall'orizzonte di una decisione. (Uso spesso in questo caso l'esempio della religione: non si diventa cristiani quando si è razionalmente convinti della verità del cristianesimo; solo quando si è cristiani si può capire realmente in che senso il cristianesimo è vero.)

La mia obiezione, però, è che la stessa teoria dell'egemonia di Laclau si basa su un gap non tematizzato tra il descrittivo e il normativo, nella misura in cui questa teoria funziona da strumento concettuale neutrale per prendere in esame ogni formazione ideologica, incluso il populismo fascista (uno degli esempi prediletti di Laclau). Certo, Laclau risponderebbe a questo punto che la teoria universale dell'egemonia non è affatto neutrale, poiché implica già l'istanza pratica

di una 'democrazia radicale'. Ma, d'accapo, la mia replica sarebbe che io non capisco in quale modo inerente allo stesso concetto universale di 'egemonia' tale concetto vada legato a una particolare scelta etico-politica. E - come ho già sostenuto nel primo dei miei contributi - penso che la chiave di questa ambiguità risieda nella questione irrisolta della storicità dell'affermazione del nesso stesso storicismo/contingenza nell'edificio teorico di Laclau (così come in quello di Butler). Contro lo storicismo

Quanto detto basti per rispondere alle critiche specifiche.

Vorrei rendere ora più chiare alcune questioni generali emerse durante il dialogo. Per prima cosa, la contrapposizione tra storicismo radicale (nel senso di un'affermazione radicale della contingenza) e Kant (cioè il tema kantiano di un a priori formale che garantisce uno schema storico per ogni possibile contenuto contingente). Dal momento che il decostruzionismo viene spesso percepito come qualcosa che si può sovrapporre allo storicismo ('decostruire' un concetto universale significa, tra le altre cose, mostrare come il concetto in questione sia radicato in uno specifico contesto storico che legittima la sua universalità con una serie di esclusioni e/o eccezioni), diviene cruciale rimarcare la distinzione tra la posizione strettamente decostruzionista e quella storicista che pervade oggi l'orizzonte dei cultural studies.

I cultural studies, di solito, richiedono la sospensione cognitiva tipica del relativismo storicistico: i teorici del cinema nell'ambito dei cultural studies, per fare un esempio, non si pongono più domande basilari del tipo "Qual è la natura della percezione cinematografica?", ma tendono a porsi questioni di carattere storicista sulle condizioni in cui certe nozioni sono emerse, sullo sfondo di precise relazioni di potere. In altri termini, abbiamo a che fare qui con l'abbandono storicista della questione del 'valore di verità' inerente a una certa teoria: quando un teorico dei cultural studies si trova di fronte un edificio filosofico o psicoanalitico, l'analisi si concentra esclusivamente sulle malcelate 'discriminazioni' patriarcali, eurocentriche, identitarie, ecc., senza mai porsi l'ingenua eppure inaggirabile domanda: "Va bene, ma qual è la struttura dell'universo? Come lavora 'veramente' la psiche umana?".

Tali questioni non sono mai prese seriamente in considerazione nell'ambito dei cultural studies, poiché, con tipico gesto retorico, i

cultural studies denunciano proprio il tentativo di tracciare una linea di demarcazione chiara e netta tra, per esempio, la vera scienza e la mitologia pre-scientifica: questa è a loro avviso solo una mossa 'eurocentrica' di imposizione della propria egemonia con una strategia discorsiva di svalutazione dell'Altro come non-ancora-scientifico... In tal modo noi finiamo per analizzare il 'paradigma' premoderno della scienza, e altre forme di conoscenza, non in base al loro valore di verità interno, ma in base al loro status sociopolitico e al loro impatto (così, un paradigma 'olistico' arcaico può essere considerato ben più 'avanzato' del modello 'meccanicistico' della scienza occidentale, responsabile delle moderne forme di dominio). Il problema con questo tipo di relativismo storicista è precisamente che continua a dipendere da una serie di presupposti muti (non tematizzati) sulla natura della conoscenza umana e della realtà: un'idea (attribuita solitamente al 'primo' Nietzsche) secondo cui la conoscenza non è solo incapsulata in, ma anche generata da, tutta una serie di strategie discorsive di (ri)produzione del potere, e via.

Tutto ciò non significa, però, che le uniche alternative al relativismo culturale storicista diventano alla fine l'empirismo ingenuo oppure il vecchio modello metafisico della Teoria del Tutto (TDT)? È proprio nel rispondere a tale domanda che l'esercizio decostruttivo riesce a dare il suo meglio.

Come Derrida sostiene in modo esemplare in *La mitologia bianca*, non basta affermare che “tutti i concetti sono metafore”, che non esiste un taglio puramente epistemologico, poiché il cordone ombelicale che collega concetti astratti e metafore quotidiane è ineliminabile. Per prima cosa, il punto non è solo che “tutti i concetti sono metafore”, bensì che la differenza stessa tra un concetto e una metafora è sempre in parte metaforica, o si basa su una qualche metafora.

Ancora più importante è la constatazione opposta: la stessa riduzione di un concetto a una collezione di metafore deve fondarsi già su una qualche determinazione filosofica (concettuale) della differenza tra concetto e metafora - deve fondarsi cioè sulla stessa opposizione che cerca di indebolire.

Restiamo quindi sempre intrappolati in un circolo vizioso: è vero, non possiamo adottare una posizione filosofica che sia del tutto svincolata dalle attitudini e dalle nozioni del nostro mondo quotidiano;

tuttavia, pur essendo impossibile, questa posizione filosofica è al tempo stesso inevitabile. (Derrida arriva alla stessa conclusione quando discute la nota tesi storicista secondo cui l'intera ontologia aristotelica basata sui dieci modi dell'essere sarebbe un effetto/espressione della grammatica greca: il problema è che questa riduzione dell'ontologia - delle categorie ontologiche - a effetto della grammatica presuppone una certa nozione - di determinazione categoriale - della relazione tra grammatica e concetti ontologici che è essa stessa metafisica e greca.)

Dovremmo sempre tenere a mente questa sottile riflessione derridiana, in forza della quale egli evita la doppia trappola del realismo ingenuo e del diretto fondazionismo filosofico: una 'fondazione filosofica' della nostra esperienza è impossibile, eppure necessaria sebbene tutto ciò che noi percepiamo, comprendiamo, articoliamo, sia, ovviamente, sovradeterminato da un orizzonte di pre-comprensione, quest'orizzonte stesso rimane in ultima istanza impenetrabile. Derrida è, in questo caso, una sorta di metatrascendentalista, alla ricerca delle condizioni di possibilità del discorso filosofico stesso: se noi non afferriamo questo preciso punto - che Derrida indebolisce il discorso filosofico dall'interno -, riduciamo la decostruzione a un relativismo storicistico, solo più ingenuo.

Da questo punto di vista, la posizione di Derrida è opposta a quella di Foucault che, in risposta alle critiche che lo accusavano di parlare da un luogo la cui possibilità non era presa in considerazione all'interno del suo discorso, rispondeva cordialmente: "Questioni del genere non mi riguardano: appartengono al discorso della polizia con i suoi schedari che costruiscono le identità dei soggetti!".

In altre parole, l'ultima lezione della decostruzione sembra consistere nel fatto che non si può post-porre ad infinitum la questione ontologica. Che è come dire: ciò che è profondamente sintomatico in Derrida è la sua oscillazione tra, da una parte, l'approccio iperautoriflessivo che esclude in anticipo il problema di 'come le cose stanno realmente' e si limita a notazioni decostruttive di terzo livello sull'inconsistenza della lettura che il filosofo B fa del testo del filosofo A, e, dall'altra, le asserzioni 'ontologiche' su come la *différance* e l'architettura qualifichino la struttura di tutti i viventi e siano, in quanto tali, già operative nella natura animale. Non bisogna lasciarsi sfuggire l'interconnessione paradossale tra i due livelli: la caratteristica che ci

impedisce di afferrare in maniera diretta l'oggetto cui ci volgiamo (il fatto che la nostra comprensione è sempre rifratta, 'mediata', da un'alterità decentrata) è il tratto che ci connette con la fondamentale struttura proto-ontologica dell'universo... La decostruzione implica così due divieti: proibisce sia l'approccio empirista 'ingenuo' (occorre esaminare molto attentamente il materiale in questione, e in seguito, a partire da questo, formulare ipotesi generali...), sia le tesi globali, non-storiche e metafisiche sull'origine e la struttura dell'universo. E vale la pena osservare come la recente reazione cognitivista ai cultural studies che flirtano col decostruzionismo violi espressamente questi divieti.

Da un lato, infatti, il cognitivismo riabilita la freschezza dell'approccio empirista e dell'esame dell'oggetto di ricerca senza il background di una teoria globale (al limite si può anche studiare un film o un gruppo di film senza essere in possesso di una teoria globale sul soggetto e sull'ideologia...).

Dall'altro lato, però, cosa ci dice il recente successo dei divulgatori di fisica quantistica e di altri assertori della cosiddetta “Terza Cultura” se non una violenta e aggressiva riabilitazione della domanda metafisica veramente fondamentale (qual è l'origine e quale il destino dell'universo, ecc.)? Il punto di forza di autori come Stephen Hawking è che offrono una versione della TDT: si sforzano di scoprire una formula-base della struttura del nostro universo che si possa stampare poi su una T-shirt e indossare (o, per l'essere umano, il genoma che identifica ciò che To' obiettivamente sono). Così, in aperto contrasto con i cultural studies e con il loro rifiuto di ogni questione propriamente 'ontologica', gli assertori della “Terza Cultura” si occupano dei più fondamentali temi 'metafisici' (i costituenti ultimi della realtà, l'origine e la fine dell'universo, la natura della coscienza, come la vita sia emersa, ecc.) senza alcuna timidezza come se il vecchio sogno, scomparso con la caduta dell'hegelismo, di una sintesi generale di metafisica e scienza, il sogno di una teoria globale in cui tutto è fondato su esatti presupposti scientifici, stesse per ritornare in vita...

Su un piano diverso, questa circolare e reciproca implicazione del decostruzionismo si ritrova pure nella filosofia politica.

Hannah Arendt ha articolato eleganti distinzioni tra potere, autorità e violenza: il potere non è veramente all'opera né nel caso di organizzazioni percorse da un'autorità non-politica (da un comando che

non si basa su un'autorità politicamente fondata: l'esercito, la Chiesa, la scuola), né nel caso del completo dominio della violenza (il terrore). Su questo punto, però, è essenziale sottolineare che la relazione tra potere politico e violenza pre-politica si costituisce come una relazione di mutua implicazione: non solo il potere (politico) è già sempre alla radice di ogni rapporto di violenza apparentemente non-politico; ma la violenza stessa è il complemento necessario del potere. In altri termini, se è vero che la violenza accettata insieme a una relazione di subordinazione nell'esercito, nella Chiesa, nella famiglia, e in altri contesti sociali 'non-politici' consiste nella 'reificazione' di una certa lotta e decisione etico-politica, il compito dell'analisi critica dovrebbe essere appunto quello di discernere il processo politico che sta dietro tutte queste relazioni 'non-' o 'pre-' politiche.

Nella società umana il politico è sempre il principio inglobante e strutturante, di modo che ogni neutralizzazione di qualche contenuto parziale come 'non-politico' si rivela essere un gesto politico par excellence. Allo stesso tempo, però, un certo eccesso di violenza non-politica è il necessario complemento del potere: il potere si fonda sempre su una macchia oscena di violenza cioè lo spazio politico non è mai puro, implica sempre un certo tipo di dipendenza da una violenza 'pre-politica'.

La relazione tra queste due implicazioni è asimmetrica: il primo modo di implicazione (ogni violenza è politica, fondata su una decisione politica) indica la totale sovradeterminazione simbolica della realtà sociale (non abbiamo mai a che fare con il livello-zero della violenza pura; la violenza è sempre mediata da relazioni simboliche di potere), mentre il secondo modo indica l'eccesso del Reale in ogni edificio simbolico. Similmente, le due proibizioni/implicazioni decostruzioniste non sono simmetriche: il fatto che noi non possiamo lasciarci alle spalle il background concettuale (che in tutte le decostruzioni del concettuale noi contiamo su una qualche idea di opposizione tra concetto e metafora) indica l'irriducibile sovradeterminazione simbolica; il fatto che tutti i concetti siano basati su metafore indica l'irriducibile eccesso di qualcosa di Reale.

Questa doppia proibizione che definisce il decostruzionismo rende chiara ed esplicita testimonianza delle sue origini filosofiche kantiano-trascendentali (il che, per evitare fraintendimenti, non va inteso qui

come una critica): non è infatti questo duplice divieto (per un verso, l'idea della costituzione trascendentale della realtà comporta la perdita di un approccio ingenuamente empirista alla realtà; per l'altro, essa implica il divieto di ogni discorso metafisico, cioè di una visione del mondo onnicomprensiva che esprima la struttura noumenica all'intero universo) una caratteristica tipica della rivoluzione filosofica kantiana?

In altre parole, dovremmo sempre tenere a mente che Kant, lungi dal confidare semplicemente nel potere costitutivo del soggetto (trascendentale), introduce l'ipotesi della dimensione trascendentale allo scopo di trovare una risposta all'aporia fondamentale e irrisolvibile dell'esistenza umana: l'essere umano lotta compulsivamente per giungere a una idea globale di verità, a una dimensione cognitiva universale e necessaria, eppure questa dimensione cognitiva gli risulta inaccessibile. Per questa ragione, Kant è stato senza dubbio il primo filosofo capace, con la sua nozione di 'illusione trascendentale', di proporre, almeno implicitamente, una teoria sulla necessità strutturale dei fantasmi: i 'fantasmi' (entità 'immortali' in generale) sono apparizioni costruite con lo scopo di colmare il gap tra la necessità e l'impossibilità - il gap costitutivo della condizione umana¹⁸.

'Universale concreto'

È necessario un altro chiarimento in merito alla critica di Butler secondo la quale io presenterei una matrice astratta/decontestualizzata o una logica dell'ideologia/dominio, e utilizzerei casi concreti soltanto come esempi e/o illustrazioni di questa matrice formale - così facendo, non farei altro dunque che kantizzare surrettiziamente Hegel, reintroducendo il gap pre-hegeliano tra la matrice universale for²³⁷ male e la sua materia/figura storica, contingente. Questo ci pone dinanzi al complesso problema filosofico del rapporto dialettico tra universale e particolare - con, dietro l'angolo, l'idea hegeliana di 'universale concreto'.

Malgrado Hegel fosse la bête noire di Althusser, sono convinto che T'universale concreto' hegeliano sia misteriosamente prossimo a ciò che Althusser chiamava Xarticolazione di una totalità sovradeterminata. Forse il modo più appropriato di accostarsi al problema è di farlo

tramite il concetto di sutura, che è andato immeritevolmente fuori moda negli ultimi anni. Bisogna innanzitutto cominciare col dissolvere il fraintendimento chiave: la sutura non indica l'idea che le tracce del processo di produzione, i suoi gap, i suoi meccanismi, vengano rimossi, cosicché il prodotto possa apparire come un tutto organico naturalizzato. Di primo acchito, si dovrebbe definire la sutura come il cortocircuito strutturalmente necessario fra livelli diversi. Così, la sutura implica la scomparsa di una distinzione netta tra livelli diversi. Negli studi sul cinema, l'analisi formale dello stile, l'analisi narrativa, si spingono fino a indagare le condizioni economiche del sistema di produzione dello studio cinematografico, ecc. La sutura va comunque distinta dall'orizzonte di ricerca del nuovo storicismo, per altri versi fecondo e interessante, che osserva dall'interno quel particolare insieme di condizioni contingenti che dà vita poi a un'innovazione stilistica, scoprendo che spesso una simile innovazione è il frutto di un'invenzione creativa per risolvere problemi assai banali, come le limitazioni economiche della produzione cinematografica.

La prima associazione mentale con gli studi sul cinema che viene qui in mente è la rivoluzione stilistica di Val Lewton nel genere horror: l'universo di Cat People e La settima vittima appartiene a un altro pianeta, se paragonato, ad esempio, all'universo di Frankenstein o Dracula - e, come sappiamo, il procedimento con cui Lewton lascia solo intuire la presenza del Male nella realtà di tutti i giorni per mezzo di ombre oscure o di suoni sinistri, senza mai esibirla direttamente, era dovuto ai noti problemi finanziari delle produzioni cinematografiche di serie B19.

In maniera simile, dopo la seconda guerra mondiale, la maggiore rivoluzione nel campo degli allestimenti teatrali, quella di Bayreuth nei primi anni Cinquanta, con cui fu rimpiazzata la precedente scenografia ampollosa ricorrendo a un palco spoglio e a cantanti vestiti solo di tuniche pseudo-greche, con un effetto scenico prodotto sostanzialmente dall'illuminazione, è stata una soluzione condizionata dalla crisi finanziaria: Bayreuth era praticamente rasa al suolo, per cui non poteva permettersi scenografie e costumi costosi; con un colpo di fortuna, furono però messi a disposizione dei grandi riflettori... Simili spiegazioni, tuttavia, per quanto brillanti e interessanti, non demoliscono ancora (o, per utilizzare un termine ormai vetusto, non

'decostruiscono') l'ipotesi di un'evoluzione interna delle procedure stilistiche, cioè la classica analisi formalista dello sviluppo autonomo degli stili artistici. Le condizioni esterne lasciano intatta la logica interna.

Allo stesso modo, se uno scienziato mi dicesse che il mio amore appassionato è effettivamente determinato da processi neuronali e biochimici, questa conoscenza non minerebbe né intaccherebbe in nessun modo la mia (auto-)esperienza appassionata. E nemmeno se facciamo un altro passo avanti e ci sforziamo di capire quale sia la corrispondenza complessiva tra i diversi livelli del fenomeno-cinema (il modo in cui una certa struttura narrativa si basa su una serie di presupposti ideologici e trova la sua espressione compiuta in una determinata serie di accorgimenti formali di montaggio, di inquadratura, ecc., com'è facilmente verificabile coi classici hollywoodiani: ideologia dell'individualismo americano, chiusura narrativa lineare, tecnica del campocontrocampo, ecc.), riusciamo a raggiungere il livello della sutura. Cosa manca allora?

L'idea dialettica di riflessività qui potrebbe esserci d'aiuto: per porla nei termini di Laclau, 'sutura' significa che la differenza esterna è in realtà sempre interna, che la limitazione esterna di un campo di fenomeni riflette sempre se stessa all'interno di questo campo, come sua impossibilità interna di diventare pienamente se stessa. Per rifarsi a un esempio tratto dalla filosofia: Etienne Balibar ha dimostrato in modo convincente come Althusser, nei suoi ultimi scritti teoretici di poco precedenti il collasso mentale, dall'esito tragico, si stesse sforzando sistematicamente di distruggere le sue precedenti affermazioni 'di base' - questi scritti sono cioè sostenuti da una sorta di pulsione di morte filosofica, da una volontà di cancellare, di disfare i risultati precedenti (come la rottura epistemologica, ecc.).

Se, però, scorgiamo in questa 'volontà di autocancellazione' solo gli sfortunati effetti teoretici di una patologia personale o di una piega distruttiva che alla fine sfocia nell'assalto omicida alla moglie, manchiamo completamente il punto: per quanto possa essere vera a livello biografico, questa causalità esterna non è di alcun interesse se non riusciamo a interpretarla come uno shock esterno che mette in moto una tensione interna già operante nello stesso edificio filosofico di Althusser. In altre parole, occorre rendere conto della piega auto-

distruttiva di Althusser nei termini della sua stessa filosofia... Si può constatare come, in questo senso, la sutura sia l'esatto contrario della totalità auto-includente e illusoria che cancella con successo le tracce ai margini del suo processo di produzione: sutura significa precisamente che una simile auto-inclusione è impossibile a priori, che l'esteriorità esclusa lascia sempre delle tracce - o, per porla nei classici termini freudiani, che non c'è rimozione (dalla scena dell'auto-esperienza fenomenica) senza ritorno del rimosso.

Più precisamente, allo scopo di produrre l'effetto dell'auto-inclusione, bisognerebbe aggiungere alla serie un elemento eccedente che 'sutura' quest'ultima, proprio perché non appartiene alla serie, ma ne resta fuori in quanto eccezione, come il proverbiale filler nei sistemi classificatori, una categoria che si costituisce come unica tra le specie di un genere, benché sia solo un contenitore negativo, un raccoglitore di tutto ciò che non rientra all'interno della specie articolata secondo il principio interno del genere (il 'modo di produzione asiatico' nella teoria marxista).

Come nel caso del cinema, anche in questo non basta una semplice distinzione tra differenti livelli - ad esempio, non basta distinguere la trama narrativa dagli accorgimenti formali di campo-controcampo, di piano-sequenza, e così via - per stabilire poi le corrispondenze strutturali tra questi piani e quindi determinare come taluni modelli narrativi implicino, o almeno privilegino, particolari accorgimenti formali. Abbiamo a che fare con il piano della sutura solamente quando, in un unico cortocircuito, concepiamo un accorgimento formale non come espressione di un certo aspetto del contenuto (narrativo), ma come marca/segnale della parte di contenuto che è esclusa dalla linea narrativa esplicita, cosicché se vogliamo ricostruire 'tutto' il contenuto narrativo, dobbiamo spingerci oltre il contenuto esplicito in quanto tale, e includere alcuni aspetti formali che agiscono come controfigure per gli aspetti 'rimossi' del contenuto.

Per riprendere un esempio classico dall'analisi del melodramma: l'eccesso emozionale che non può trovare diretta espressione nella trama narrativa, si rende percepibile nell'accompagnamento musicale ridicolmente sentimentale, oppure in qualche altro tratto formale.

Un altro eccellente esempio è dato dalla maniera in cui Claude Berri in *Marion des Sources* e in *Jean de Florette* ricompone il film originale

di Marcel Pagnol (e la sua successiva versione narrativa) su cui le due opere sono basate. L'originale di Pagnon conserva tracce dell'"autentica" vita di provincia francese, in cui il comportamento delle persone si ispirava a modelli di antica religiosità quasi-pagana; mentre i film di Berri non riescono a catturare lo spirito di una ristretta comunità pre-moderna.

Inaspettatamente, però, il rovescio dell'universo di Pagnol è rappresentato dalla teatralità dell'azione e dall'elemento di ironica distanza e comicità, mentre i film di Berri, per quanto girati in maniera più 'realistica', sottolineano il tema del destino (il leitmotiv musicale è tratto da *La forza del destino* di Verdi) con un eccesso melodrammatico che spesso deborda istericamente nel ridicolo (come nella scena in cui, dopo un temporale che si abbatte sul suo campo, un disperato Jean piange e invoca il Cielo). Così, paradossalmente, la piccola comunità premoderna ritualizzata suscita una comicità e un'ironia teatrali, mentre la sua versione 'realistica' moderna richiama il Fato e l'eccesso melodrammatico... Da questo punto di vista, i film di Berri rappresentano l'opposto del film *Le onde del destino* di Lars Von Trier: in entrambi i casi abbiamo a che fare con una tensione tra forma e contenuto; ma, in *Le onde del destino*, questo eccesso si ritrova sul piano del contenuto (e il sotto-tono della forma pseudo-documentaristica è cifra di un contenuto eccessivo); mentre, in Berri, l'eccesso della forma offusca, come nel caso del breve temporale, e di conseguenza apre gli occhi su, l'impossibilità di realizzare oggi una pura tragedia classica sul destino.

L'ultimo esempio filosofico è dato, qui, dalla contrapposizione di dimensione soggettiva e dimensione oggettiva: la percezione-consapevolezza-attività soggettiva versus i meccanismi oggettivi, socioeconomici o psicologici. La teoria dialettica interviene con un doppio cortocircuito: l'oggettività è infatti basata su un sovrappiù soggettivo; mentre la soggettività è radicata a sua volta in un objet petit a, l'oggetto paradossale, che è il contrappunto del soggetto. A ciò mira Lacan con il suo costante riferirsi al toro e ad altre variazioni strutturali del nastro di Moebius, in cui la relazione tra dentro e fuori è invertita: se noi vogliamo afferrare la struttura essenziale della soggettività, l'opposizione cristallina tra esperienza soggettiva interna e

realtà oggettiva esterna si rivela insufficiente - c'è un eccesso da entrambi i lati.

Da una parte, occorre accettare la lezione dell'idealismo trascendentale di Kant: al di là della moltitudine confusa delle impressioni, la realtà oggettiva emerge mediante l'intervento dell'atto trascendentale del soggetto. Kant non nega la distinzione tra moltitudine di impressioni soggettive e realtà oggettiva; la sua idea è che questa stessa distinzione sia il risultato dell'intervento di un gesto soggettivo di costituzione trascendentale. Allo stesso modo, il significante-padrone di Lacan è il tratto di significanza 'soggettiva' che sostiene la stessa struttura simbolica 'oggettiva': se si astrae quest'eccesso soggettivo dall'ordine simbolico oggettivo, la stessa oggettività dell'ordine si disintegra. D'altra parte, però, l'objet petit a di Lacan è l'esatto opposto del significante-padrone: non è il supplemento soggettivo che sostiene l'ordine oggettivo, bensì il supplemento oggettivo che sostiene la soggettività nel suo conflitto con l'ordine oggettivo senza soggetto: l'objet petit a è quell'“osso di traverso”, quella traccia fastidiosa che macchia la nostra rappresentazione della realtà - è quell'objet in virtù del quale la 'realtà oggettiva' è sempre inaccessibile al soggetto. Con ciò arriviamo al secondo aspetto, quello dell'universalità e della sua eccezione.

Il metodo propriamente dialettico, praticato da Hegel e da Freud nei suoi grandi casi clinici, può essere descritto come un salto diretto dal singolare all'universale, un salto che scavalca il livello mediano del particolare: Nella dialettica di un caso clinico, la psicoanalisi è un campo in cui il singolare e l'universale coincidono senza passare per il particolare. Ciò non è comune in filosofia, salvo forse alcuni passaggi hegeliani²³.

Quando Freud si occupa di claustrofobia, la sua preoccupazione è sempre quella di rintracciare un'esperienza traumatica singolare alla radice di questa fobia: la paura degli spazi chiusi in generale è fondata in un'esperienza di.... Qui, il metodo di Freud va distinto dal metodo junghiano degli archetipi: la radice non è un'esperienza traumatica paradigmatica e universale (come il proverbiale terrore di rimanere chiusi nel grembo della madre), ma una qualche esperienza singolare collegata a un spazio chiuso in modo del tutto esteriore, contingente. La

domanda è: e se il soggetto fosse stato testimone di una scena traumatica (che poteva anche svolgersi altrove) in uno spazio chiuso?

Ancora più 'magica' risulta la situazione opposta, quando, nell'analisi dei suoi casi, Freud opera un salto diretto dalla dissezione del caso singolare (come quello dell'uomo dei lupi o della fantasia 'un bambino viene picchiato') all'asserzione universale di che cosa "sia una fantasia (masochismo, ecc.) 'in quanto tale'". Nell'ottica del cognitivismo empirico un simile cortocircuito fa nascere, certo, tutta una serie di dubbi: come può Freud essere così sicuro di avere rintracciato un esempio davvero rappresentativo? Non dovremmo almeno comparare il caso con un campione rappresentativo di altri casi, allo scopo di verificare l'universalità del concetto in questione? L'obiezione dialettica è che simili generalizzazioni empiriche, per quanto attente, non ci porteranno però mai a una vera universalità - perché no? Perché tutti gli esempi particolari di un certo universale non intrattengono la stessa relazione con il proprio universale: ognuno di questi elementi lotta con questo universale, lo sposta, ecc., in modo del tutto specifico, e la grande arte dell'analisi dialettica consiste appunto nella capacità di scovare il caso singolare eccezionale che permette di formulare l'universale 'in quanto tale'²⁴.

Proprio come Marx aveva articolato la logica universale dello sviluppo dell'umanità sulla base di un'analisi del capitalismo concepito come un sistema di produzione eccedente (sbilanciato) (per Marx il capitalismo era una mostruosa formazione contingente, della quale lo stato 'normale' stesso era la dislocazione permanente, una sorta di 'capriccio della storia', un sistema sociale caduto in un circolo vizioso superegoico di espansione incessante - eppure, proprio in quanto tale, esso era la verità dell'intera precedente storia 'normale'), allo stesso modo Freud fu in grado di formulare la sua logica universale del modo edipico di socializzazione attraverso l'identificazione con la "Legge paterna" solo perché viveva in un periodo eccezionale in cui l'Edipo era già entrato in crisi²⁵.

La regola base della dialettica si rivela dunque essere la seguente: tutte le volte che enumeriamo una serie di sottospecie di una specie universale, dovremmo sempre andare alla ricerca dell'eccezione alla serie. In contrasto con questa combinazione propriamente dialettica di un caso speciale e di mobili generalizzazioni (come nell'analisi

dettagliata di una scena da un melodramma noir, dalla quale si possono trarre conclusioni generali sulla soggettività femminile unitamente a uno sguardo sull'ordine patriarcale), oggi i cognitivisti anti-dialettici insistono su una chiara classificazione teoretica e su una graduale generalizzazione basata su una scrupolosa ricerca empirica.

Essi, infatti, distinguono gli aspetti transculturali universali (parte della nostra eredità evoluzionistica e della struttura psichica dell'essere umano) dalle caratteristiche specifiche di culture e periodi particolari - ossia operano nei termini di una semplice piramide alla cui base si trovano aspetti naturali o comunque trans-culturali, fino ad arrivare ad altri aspetti via via più specifici che dipendono da contesti localizzati. In questo caso, l'elementare obiezione dialettica consiste nell'opporre l'argomento che la stessa relazione tra universali trans-culturali e caratteristiche specifiche di una cultura non è una costante storica, ma è appunto sovradeterminata storicamente: la stessa nozione di un "universale trans-culturale" significa cose diverse in culture diverse.

Il metodo con cui si isolano e identificano culture diverse, con cui si isolano e identificano gli aspetti comuni, non è mai neutrale, ma presuppone uno specifico punto di vista: quando si afferma, per esempio, che tutte le culture individuano una certa differenza tra l'immaginazione soggettiva e la realtà (le cose come esse esistono là fuori), questa affermazione pone già la domanda su che cosa significhi 'realtà oggettiva' nelle diverse culture. Quando un europeo dice "I fantasmi non esistono veramente", mentre un nativo americano sostiene di aver comunicato con loro, e che "essi esistono veramente", "veramente" significa forse la stessa cosa per entrambi?

La nostra nozione di 'esistenza reale' (fondata sull'opposizione tra *Is* e *Ought*, tra 'Essere' e 'Valori', ecc.) non è forse una specificità del moderno? 'Noir' come un concetto hegeliano. Di certo, l'attuale semantica cognitiva non si rifa più alla logica semplicistica della generalizzazione, della classificazione dei generi attraverso l'identificazione di proprietà comuni; piuttosto sottolinea come i termini designanti le specie esibiscano una sorta di struttura 'radiale' composta da intricate somiglianze di famiglia, senza alcuna proprietà esplicita che unifichi tutti i membri di una specie (basti pensare alle difficoltà di elaborare una definizione di noir che includa tutti i film che 'intuitivamente' percepiamo come noir). Questa posizione, tuttavia, non

è quella cui fa riferimento una nozione propriamente dialettica dell'universale. Per mostrare i limiti di questa concezione storicistica preconconcettuale, prendiamo le mosse da un bell'esercizio storicistico svolto in teoria del cinema: il rifiuto, da parte di Marc Vernet, del concetto di film noir²¹.

Con la sua dettagliata analisi Vernet dimostra che tutte le principali caratteristiche che rientrano nella comune definizione di film noir (l'effetto 'espressionista' della luce in chiaroscuro e le angolature oblique delle inquadrature, l'universo paranoide del racconto, la corruzione che viene elevata a metafisica cosmica, incarnata dalla femme fatale, ecc.), così come le spiegazioni che a esse si riferiscono (la minaccia che l'impatto sociale della seconda guerra mondiale impose al regime patriarcale fallico, ecc.) sono semplicemente false.

Ciò che Vernet fa col noir è simile a quanto aveva fatto Francois Furet con la storiografia sulla Rivoluzione francese: trasformare un evento in un non-evento, in una falsa ipostasi che implica una serie di misconoscimenti sulla situazione storica concreta. Il film noir non è una categoria della storia del cinema hollywoodiano, ma una categoria della critica e della storia del cinema che poteva emergere solo in Francia, davanti a uno sguardo francese dell'immediato dopoguerra, con tutti i limiti e i misconoscimenti del caso (l'ignoranza di ciò che prima era accaduto a Hollywood, la situazione ideologica della stessa Francia alle prese con gli esiti della guerra, ecc.).

La spiegazione diventa davvero illuminante quando si pensa che il decostruzionismo post-strutturalista (che funge generalmente da fondamento teoretico dell'analisi anglosassone del film noir) ha, per certi versi, esattamente lo stesso statuto dei film noir: esattamente come un noir americano non esiste (in quanto noir, in America), dato che il genere è stato inventato per e da uno sguardo francese, si potrebbe anche dire che il decostruzionismo post-strutturalista non esiste (in quanto decostruzionismo post-strutturalista, in Francia) dato che è stato inventato negli Stati Uniti, per e da uno sguardo accademico americano, con tutti i limiti e i misconoscimenti del caso. (In 'poststrutturalismo' il prefisso post è quindi una determinazione riflessiva in senso strettamente hegeliano: sebbene sembri designare una proprietà del suo oggetto - il taglio, la discontinuità nell'orientamento intellettuale francese - esso implica in realtà un riferimento allo sguardo del

soggetto che lo percepisce: 'post' indica cose che accaddero nella teoria francese a partire dal momento in cui queste furono percepite in America - o in Germania -, mentre 'strutturalismo' tout court designa la teoria francese 'in se stessa', prima di essere notata dallo sguardo straniero. Il 'post-strutturalismo' è lo strutturalismo dal momento in cui viene notato dallo sguardo straniero.) Insomma, un'entità come il 'decostruzionismo post-strutturalista' (il termine stesso non è usato nemmeno in Francia) esiste soltanto per uno sguardo che è all'oscuro dei dettagli della scena filosofica francese: questo sguardo mette assieme autori (Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard...) che, in Francia, non sono percepiti come parte della stessa episteme, proprio come il concetto di film noir presuppone un'unità che non esiste 'in se stessa'.

Proprio come lo sguardo francese, ignaro della tradizione ideologica americana del populismo individualista anti-combo, ha frainteso con le sue lenti esistenzialiste l'attitudine fatalista e cinico-pessimistica dell'eroe noir americano, scambiandola per critica sociale, così la percezione degli americani ha inscritto gli autori francesi nel campo di una critica radicale della cultura, attribuendo loro, di riflesso, un atteggiamento di critica sociale, femminista, ecc., per lo più assente nella stessa Francia.

Così come il film noir non è una categoria del cinema americano, ma in primo luogo una categoria della critica cinematografica francese e (più tardi) della storiografia del cinema, il 'decostruzionismo post-strutturalista' non è una categoria della filosofia francese, ma in primo luogo una categoria della (non)ricezione americana di alcuni autori francesi. Così, quando leggiamo quello che si può considerare un esempio paradigmatico di teoria decostruzionista (del cinema), cioè un'analisi femminista del modo in cui la femme fatale simbolizza l'ambivalente reazione maschile nei confronti della minaccia verso l'ordine fallico patriarcale, finiamo per trovarci di fronte a una posizione teorica non-esistente che analizza un genere cinematografico non-esistente... Ma una simile conclusione è davvero inevitabile, anche ammettendo che, al livello dei dati, Vernet abbia ragione?

Sebbene Vernet, in effetti, smonti molte teorie classiche del noir (per esempio, l'idea che l'universo del noir rappresenti la reazione paranoica del maschio alla minaccia imminente sul 'regime fallico', minaccia incarnata dalla femme fatale), resta il fatto che l'idea di noir persiste:

più Vernet la confuta a livello dei fatti, più diventa enigmatica la straordinaria forza e longevità di questa 'illusoria' idea di noir, che ha ossessionato la nostra immaginazione per decenni. E se il noir fosse un concetto nel senso hegeliano della parola: qualcosa che non può essere spiegato, né si può rendere conto, solo in termini di circostanze storiche, condizioni e reazioni, ma di atti concepiti come principi strutturanti che possiedono una loro dinamica? E se il film noir fosse un concetto reale, un'unica visione dell'universo che combina assieme una moltitudine di elementi in ciò che Althusser avrebbe chiamato un articolazione?

Se così fosse, una volta accertato che il concetto di noir non esaurisce la moltitudine empirica dei film noir, anziché rifiutare il concetto, dovremmo invece rischiare la celebre risposta di Hegel "Tanto peggio per la realtà!": più precisamente, dovremmo calarci a questo punto nella dialettica tra un concetto universale e la sua realtà, in cui la stessa distanza tra i due scatena una trasformazione del concetto e della realtà. Questo perché i veri film non esauriscono mai la loro categoria, ma la cambiano costantemente, e il cambiamento trasforma impercettibilmente la stessa categoria, lo standard in rapporto al quale erano misurati.

Passiamo così dal classico noir 'hardboiled' (genere Hammett-Chandler) al 'testimone innocente e perseguitato' (genere Cornell Woolrich), per arrivare fino al 'criminale sorpreso in flagrante' (genere James Cain), e così via. La situazione qui è in qualche modo simile a quella del cristianesimo: di sicuro, quasi tutti i suoi ingredienti erano già presenti nei manoscritti di Qumràn; molte fra le idee-chiave del cristianesimo sono casi evidenti di ciò che Stephen Jay Gould avrebbe chiamato "exattamento", riscrizioni retroattive che alterano e falsificano l'impatto originale di una certa idea; nondimeno, quanto detto non basta a spiegare l'evento del cristianesimo.

Il concetto di noir è del resto produttivo non solo per l'analisi dei film, ma anche per aiutarci retroattivamente a gettare nuova luce su altre opere d'arte; per esempio, applicando implicitamente la vecchia idea di Marx secondo cui l'anatomia dell'uomo è la chiave dell'anatomia della scimmia, Elizabeth Bronfen ha usato le coordinate dell'universo noir per aprire una nuova prospettiva sul Tristano di Wagner come opera noir. Un buon esempio di come il noir ci autorizzi a 'consegnargli'

retroattivamente l'opera di Wagner sono i suoi lunghi monologhi retrospettivi, che generano assoluto terrore negli spettatori insofferenti non è forse vero che queste lunghe sequenze narrative hanno bisogno di flashback noir per essere illustrate?

E probabile, però, che Wagner sia un hitchcockiano avant la lettre più che un compositore noir. Si pensi al primo atto della Valchiria, in particolare al lungo passaggio orchestrale nella parte centrale, che costituisce una controparte wagneriana alla grande sequenza del party in Notorius di Hitchcock, col suo intricato scambio di occhiate: tre minuti senza una voce che canti, solo l'orchestra che accompagna un complesso scambio di sguardi fra i tre protagonisti (la coppia di amanti, Sieglinde e Siegmund, più il loro nemico comune, Hunding, il brutale marito di Sieglinde) e il quarto elemento, l'oggetto, la spada magica Nothung, conficcata in profondità dentro un tronco gigante che occupa la zona centrale del palco.

Nella famosa messa in scena del Ring per il centenario di Bayreuth, Patrice Chéreau risolse il problema di come allestire questa scena - decisamente statica - con un intricato, talvolta quasi ridicolo balletto dei tre personaggi, che si muovono scambiandosi il posto (prima Hunding in mezzo tra Siegmund e Sieglinde, poi Sieglinde che salta su verso Siegmund, e poi entrambi che affrontano Hunding, ecc.), come se il ruolo del terzo elemento fosse di disturbo e dovesse dunque essere spostato da un attore all'altro (prima Siegmund, poi Hunding). Sarei tentato di dire che questo squisito balletto - che quasi ci rimanda alla famosa scena di boxe in Luci della città di Chaplin, col suo gioco tra i due pugili e l'arbitro - tenti disperatamente di compensare il fatto che su un palco teatrale non sono possibili inquadrature soggettive: se questa scena di tre minuti fosse stata filmata, come la scena del party in Notorius, con un giusto equilibrio di piani fissi, primi piani oggettivi e riprese in soggettiva, la musica di Wagner avrebbe trovato una sua adeguata controparte visiva - caso esemplare di quelle scene wagneriane che, come ha scritto Michel Chion, dovrebbero essere lette oggi in una sorta di future antérieur, dal momento che “paiono chiamare in aiuto il cinema per essere realizzate”³¹.

Questo metodo interpretativo è proprio l'opposto della teleologia: la teleologia si basa su una logica evoluzionista lineare in cui il piano inferiore contiene già in nuce i semi del livello più alto, per cui

l'evoluzione diventa una sorta di dispiegamento di un potenziale essenziale all'inizio nascosto; mentre qui il livello più basso (o, meglio, quello che precede) diventa leggibile soltanto retroattivamente, nella misura in cui è esso stesso ontologicamente 'incompleto', è un insieme di tracce senza significato, per di più aperte a successive riappropriazioni.

A questo punto, siamo tentati di scorgere nei due sguardi stranieri che falliscono il riconoscimento - sguardi il cui punto di vista obliquo è costitutivo dei rispettivi oggetti (film noir, 'decostruzionismo poststrutturalista') - due casi esemplari del cosiddetto "dramma delle false apparenze": l'eroe e/o l'eroina compaiono in una situazione compromettente, o per il loro comportamento sessuale o a causa di un crimine; le loro azioni vengono osservate da un personaggio che vede le cose in modo sbagliato, leggendovi implicazioni illecite laddove si tratta di una situazione innocente; alla fine, certo, il fraintendimento è dissipato, l'eroe o l'eroina vengono assolti da ogni accusa di illecito. Il punto, però, è che attraverso questo gioco di false apparenze, un pensiero censurato è autorizzato ad essere articolato; lo spettatore può immaginare l'eroe o l'eroina che realizzano desideri inammissibili, evitando persino ogni sanzione, dal momento che lui o lei sa che dietro il gioco di false apparenze, niente è accaduto: essi sono innocenti.

L'immaginazione deformante dello spettatore che male interpreta segni innocenti o coincidenze è l'indice della 'visione piacevolmente aberrante' dello spettatore: questo è quanto Lacan aveva in mente quando affermava che la verità ha la struttura di una finzione - proprio la sospensione della verità letterale apre la via all'articolazione di una verità libidica.

La situazione è illustrata con precisione in *La finestra socchiusa* di Ted Tetzlaff, in cui un ragazzino si ritrova effettivamente testimone di un crimine, sebbene nessuno gli creda e i genitori arrivino a costringerlo a scusarsi con gli assassini per le false voci messe in giro sul loro conto. Tuttavia, è la commedia di Lillian Hellman *The Children's Hour* da cui sono stati tratti due film (entrambi diretti da William Wyler) a offrire probabilmente il più chiaro esempio, quasi fosse un esperimento di laboratorio, del 'dramma delle false apparenze'. Come è noto, la prima versione (*La Calunnia* [1936]) fornì lo spunto a uno dei più grandi 'goldwynismi': quando Sam Goldwin, il produttore,

fu avvisato che il film era una storia tra lesbiche, avrebbe risposto: "Nessun problema, ne faremo delle Americane!".

Ciò che accadde effettivamente fu che il supposto affaire lesbico intorno al quale ruotava la storia fu tradotto in una classica relazione eterosessuale. Il film si svolge in un'elegante scuola privata per ragazze frequentata da due amiche, Martha, austera e autoritaria, e Karen, tranquilla e affezionata, innamorata di Joe, il medico di città. Quando Mary Tilford, una ragazzina più piccola e dispettosa, viene redarguita da Martha per una precedente malefatta, Mary reagisce raccontando alla nonna di aver intravisto, una sera sul tardi, Joe e Martha (non Karen, fidanzata con Joe) che 'facevano qualcosa' sul letto. La nonna le crede, soprattutto dopo che la bugia della nipote viene confermata da Rosalie, una fragile ragazza terrorizzata da Mary; così, la nonna ritira Mary da scuola, suggerendo agli altri genitori di fare lo stesso. La verità viene poi fuori per caso, ma a danno ormai fatto: la scuola viene chiusa, Joe perde il suo posto all'ospedale, e anche l'amicizia tra Martha e Karen finisce dopo che Karen ammette di aver sospettato, anche lei, di Martha e Joe. Joe lascia il paese per accettare un'offerta di lavoro a Vienna, dove Karen lo raggiunge di lì a poco...

La seconda versione (1961) è una resa fedele della commedia: quando Mary si vendica, confessa alla nonna di aver visto Martha e Karen baciarsi, abbracciarsi e sussurrare strani versi, dicendo alla nonna di non aver capito bene ciò che stava vedendo, ma di aver capito che si trattava comunque di qualcosa di 'innaturale'. Dopo che tutti i genitori hanno ormai ritirato i figli da scuola, e le due giovani donne si trovano sole nell'edificio, Martha capisce di amare effettivamente Karen, in un modo diverso da quello in cui si ama una sorella - e, incapace di sostenere la colpa che si sente addosso, la fa finita. La menzogna di Mary alla fine viene fuori, ma comunque troppo tardi: nella scena finale, Karen abbandona il funerale di Martha e, andandosene, passa orgogliosamente accanto alla nonna di Mary, a Joe, e a tutti gli altri concittadini caduti nella trappola di Mary...

La storia ruota qui attorno a uno spettatore cattivo (Mary) che, con la sua menzogna, capisce, senza volerlo, il desiderio inconscio dell'adulto: il paradosso, infatti, è che prima dell'accusa di Mary, Martha non era consapevole dei suoi desideri omosessuali: è soltanto con quest'accusa che ne diviene cosciente come di una parte di sé fino a quel momento

rimossa. Il 'dramma delle false apparenze' in questo caso realizza la verità: la 'visione piacevolmente aberrante' dello spettatore cattivo esternalizza i tratti repressi del soggetto ingiustamente accusato. La cosa interessante è che sebbene, nella seconda versione, la distorsione della censura sia stata ridotta, la prima versione solitamente è considerata di gran lunga superiore al suo remake del 1961, soprattutto perché è carica di erotismo represso: non l'erotismo tra Martha e Joe, Martha è attaccata a Karen in maniera molto più appassionata che a Joe...

La chiave del 'dramma delle false apparenze' è dunque che il poco coincide col molto. Da una parte, la censura impedisce di esibire direttamente l'evento (proibito: omicidio, atto sessuale), ma solo attraverso le sue testimonianze; dall'altro lato, questa privazione apre uno spazio da riempire con proiezioni fantasmatiche - come a dire, è possibile che lo sguardo che non vede che cosa sta effettivamente accadendo veda, alla fine, di più e non di meno. Analogamente, il concetto di noir (o di 'decostruzionismo poststrutturalista'), per quanto sia l'effetto di un punto di vista straniero, coglie nel suo oggetto un potenziale che resta invisibile a coloro che sono direttamente coinvolti.

Questo è il paradosso dialettico di verità e falsità: a volte, la visione aberrante che fraintende una situazione a partire dalla sua prospettiva può, in virtù del suo stesso limite, cogliere il potenziale 'represso' della costellazione osservata. E vero che, se sottoponiamo alcune produzioni solitamente classificate come noir a una precisa analisi storica, lo stesso concetto di film noir perde la sua consistenza e si disintegra; paradossalmente, però, dovremmo ribadire che la verità si trova qui al livello dell'apparenza spettrale (falsa) del noir, piuttosto che in una minuziosa conoscenza storica.

L'efficacia del concetto di noir è testimoniata dal fatto che ci rende oggi immediatamente capaci di identificare come noir la breve scena di Lady in the Lake, la fugace battuta in cui alla domanda che gli viene posta, "Ma perché l'assassino l'ha uccisa? Non l'amava forse?", il detective tranquillamente risponde: "E una buona ragione per uccidere". Non solo, ma talvolta la percezione distorta esercita un'influenza produttiva sullo stesso 'originale', percepito in modo distorto, che viene forzato a diventare consapevole della sua stessa verità 'repressa' (probabilmente, il concetto francese di noir, sebbene sia

l'effetto di una percezione deformata, ha esercitato un forte influsso sulla cinematografia americana). Non si ritrova forse l'esempio supremo di questa produttività della percezione esterna-distorta nel modo in cui gli americani hanno recepito e accolto Derrida? Non è stata questa accoglienza - pur accompagnata da una deformazione - un fattore che ha esercitato un influsso produttivo sullo stesso Derrida, spingendolo verso temi del dibattito etico-politico? Non si può forse interpretare la ricezione americana di Derrida come una sorta di *Pharmakon*, come un supplemento al Derrida 'originale', un velenoso falso che ha distorto l'originale e al tempo stesso lo ha mantenuto in vita?

Insomma, Derrida sarebbe ancora così 'vivo' senza la sua distorta interpretazione americana?

Dall'alienazione alla separazione

Dopo questo chiarimento sull'“universale concreto”, posso finalmente rispondere alla critica, avanzata da Butler, di formalismo kantiano: la sua idea è che Lacan ipostatizzi l'ordine simbolico in un sistema fisso, astorico, di regole che predeterminano la gamma delle azioni soggettive, cosicché il soggetto sarebbe incapace a priori di resistere all'ordine simbolico o di cambiarlo radicalmente.

Dunque, cos'è il 'grande Altro' lacaniano in quanto ordine simbolico 'decentrato'? Una definizione a prima vista eccentrica, tratta dalla filosofia della natura di Hegel - una pianta vista come un animale con l'intestino fuori dal corpo³³ -, offre forse la descrizione più sintetica di questo 'decentramento' del soggetto.

Prendiamo di nuovo la Valchiria. Wotan, il dio supremo, è diviso tra il rispetto del sacro vincolo del matrimonio (rappresentato dalla moglie Fricka) e la sua ammirazione per la forza dell'amore libero (rappresentato dall'amata e ribelle figlia Brunilde); quando il coraggioso Siegmund, dopo esser fuggito con la bella Sieglinde, moglie del crudele Hunding, deve affrontare a duello quest'ultimo, Brunilde viola l'ordine esplicito di Wotan (lasciare che Siegmund venga ucciso).

Difendendo il suo atto di disobbedienza, Brunilde afferma che, tentando di aiutare Siegmund, ha in realtà messo in atto la vera volontà, rinnegata, di Wotan - in un certo senso lei non è altro che questa parte

'rimossa' di Wotan, la parte cui il padre aveva dovuto rinunciare quando aveva deciso di cedere alle pressioni di Fricka. In una lettura junghiana, si potrebbe affermare che qui Fricka e Brunilde, così come altri dèi minori che circondano Wotan, si limitano a esternalizzare varie componenti libidiche della sua personalità: Fricka, a difesa di una vita familiare disciplinata, sta per il suo Super-Io, mentre Brunilde, con la sua propensione appassionata verso l'amore libero, sta per la libera passione amorosa di Wotan. Per Lacan, comunque, si andrebbe troppo lontano se si affermasse che Fricka e Brunilde 'esternalizzano' componenti differenti della psiche di Wotan: il decentramento del soggetto è originale e costitutivo; "Io" sono fin dall'inizio "fuori di me", un bricolage di componenti esterne. Wotan dunque non si limita a 'proiettare' il suo Super-Io su Fricka, Fricka è il suo Super-Io, proprio come Hegel afferma che una pianta è un animale con l'intestino fuori dal corpo, sotto forma di radici che sprofondano nella terra. Così - se una pianta è un animale con l'intestino fuori di sé e se, di conseguenza, un animale è una pianta con le radici dentro di sé, allora un essere umano è dal punto di vista biologico un animale, ma dal punto di vista spirituale è una pianta, bisognosa di solide radici - non è forse l'ordine simbolico una sorta di intestino spirituale dell'animale umano fuori dal suo Sé: la sostanza spirituale del mio essere, le radici da cui io attingo il mio nutrimento spirituale, non sono forse fuori di me, incarnate in un ordine simbolico decentrato?

Questo fatto, cioè che dal punto di vista spirituale l'uomo resta un animale radicato in una sostanza esterna, spiega il sogno impossibile della New Age di trasformare l'uomo in un autentico animale spirituale, fluttuante liberamente nello spazio spirituale, senza alcun bisogno di radici sostanziali fuori di sé.

Cos'è, allora, il decentramento? Quando Woody Allen in una serie di apparizioni pubbliche si presentò di fronte ai giornalisti, dopo la scandalosa separazione da Mia Farrow, recitò nella 'vita reale' alla stessa maniera del classico personaggio maschile nevrotico e insicuro dei suoi film. Dovremmo dedurne che 'egli mette se stesso nei suoi film', che i protagonisti maschili dei suoi film sono autoritratti semi-mascherati? Niente affatto - la conclusione da trarre è esattamente l'opposta: nella 'vita reale', Woody Allen ha identificato e copiato un certo modello che ha elaborato nei suoi film - come a dire, è la sua 'vita

reale' che imita modelli simbolici espressi nella loro purezza dall'arte. E tuttavia, il 'grande Altro' non è semplicemente la 'sostanza' simbolica decentrata; la seconda caratteristica essenziale è che tale 'sostanza' è, a sua volta, soggettivizzata: se ne fa esperienza come un 'soggetto supposto sapere', l'Altro del (sempre diviso, isterico) soggetto, la garanzia della consistenza del campo della conoscenza. In quanto tale, il 'soggetto supposto sapere' è spesso incarnato in un individuo concreto, non solo nella figura di Dio (la paradossale funzione di Dio come 'grande Altro' da Descartes a Hobbes e Newton, fino a Einstein, è precisamente quella di fungere da garanzia del meccanismo materiale della Natura - Dio è la garanzia ultima che la Natura 'non gioca a dadi', obbedendo alle sue proprie leggi), ma anche in una figura quasi-empirica.

Permettetemi di far riferimento a un ben noto brano heideggeriano:

Qualche tempo fa, mi è stata offerta per la seconda volta una cattedra all'Università di Berlino. In tali occasioni, lascio la città e me ne torno alla baita. Ascolto i monti, le foreste e le fattorie. Poi vado da un mio vecchio amico, un contadino di settantacinque anni. Ha saputo dell'offerta di Berlino leggendo il giornale. Che dirà? Rivolge lentamente lo sguardo sicuro dei suoi occhi chiari verso di me; stringe le labbra e le mascelle, posa la sua mano fedele e assennata sulla mia spalla e scuote quasi impercettibilmente la testa. Questo significa inesorabilmente: No.36

Ecco, in tutta la sua evidenza, ciò di cui si tratta: il vecchio contadino incorruttibile e ricco di esperienza è il soggetto supposto sapere che, col suo gesto semplice e illuminante, quasi un prolungamento della voce 'delle montagne e della foresta', detta la risposta definitiva... Su un piano diverso, il richiamo al giudizio di un membro della classe operaia non gioca forse lo stesso ruolo in alcune visioni del marxismo-leninismo? E non è vero che anche oggi, il discorso multiculturalista 'politicamente corretto' attribuisce la stessa posizione a una certa figura privilegiata dell'Altro (afroamericano, gay...)?

Anche privata di questo supposto sapere, l'incarnazione quasi-empirica del 'grande Altro' è una persona elevata a testimone ideale di

fronte alla quale si parla e che si cerca di affascinare - un aspetto del 'grande Altro' che si ritrova anche nella maggior parte dei film di James Bond: quando il grande criminale cattura Bond, invece di ucciderlo immediatamente, lo tiene in vita e gli illustra brevemente il suo piano, spiegandogli quale grande colpo si accinga a eseguire subito dopo. E perché ha bisogno di un testimone cui spiegare il suo piano che poi il grande criminale la pagherà cara: questo suo attardarsi fornisce a Bond la possibilità di capire la debolezza del suo avversario e di colpirlo all'ultimo minuto (qualche volta anche all'ultimo secondo). Il 'grande Altro' come punto di trasferimento è centrale anche per la nozione psicoanalitica di interpretazione.

Nell'Interpretazione dei sogni l'esempio introduttivo di Freud è la lettura di un suo proprio sogno sul sogno dell'iniezione di Irma: qual è il significato ultimo di questo sogno? Freud stesso si concentra sul sogno-pensiero, sul desiderio 'superficiale' (completamente conscio) di cancellare la propria responsabilità per il fallimento del trattamento terapeutico di Irma; in termini lacaniani, questo desiderio appartiene chiaramente al dominio dell'Immaginario. Peraltro, Freud fornisce anche alcuni indizi sul Reale all'interno del suo sogno: il desiderio inconscio del sogno è quello di Freud stesso come il 'padre primordiale' che vuole possedere tutte e tre le donne che appaiono in sogno.

Nel suo giovanile Seminario II, Lacan propone una lettura puramente simbolica: il significato ultimo del sogno è in definitiva che esiste un significato, che esiste una formula (di trimetilamina) che garantisce la presenza e la consistenza del significato. Alcuni documenti pubblicati di recente stabiliscono invece che il vero motore del sogno era il desiderio transferenziale di salvare Fliess - amico intimo e collaboratore di Freud, che in quel momento era per lui un 'soggetto supposto sapere' - dalla sua responsabilità e colpa: era stato Fliess ad aver sbagliato l'operazione al naso di Irma, e il desiderio del sogno era quello di redimere dalla colpa non il sognatore (Freud stesso), ma il 'grande Altro' del sognatore, cioè di dimostrare che l'Altro transferenziale non era responsabile del fallimento medico, che il suo sapere non era manchevole.

Il 'grande Altro' lacaniano qua ordine simbolico è in quest'ottica il garante ultimo della verità da cui non è possibile prendere le distanze: anche quando noi inganniamo, e proprio al fine di ingannare, la nostra

fiducia nel 'grande Altro' è già lì. Quando la fiducia simbolica è effettivamente perduta, il soggetto assume la postura dello scettico radicale.

Come Stanley Cavell ha puntualizzato, lo scettico vuole che il suo 'grande Altro' stabilisca un nesso tra le sue pretese di sapere e gli oggetti sui quali tali pretese ricadono senza che sia necessario l'intervento di colui che sa, cioè senza che colui che sa sia assorbito in ciò che sa. Il sapere che lo scettico vorrebbe sapere è una sorta di sapere impossibile/reale, un sapere che non implica alcuna posizione soggettiva, alcun impegno con l'Altro del patto simbolico, un sapere senza nessuno che sa.

In altre parole, lo scettico sospende la dimensione del 'grande Altro', del patto simbolico e dell'impegno a rispettare il patto, campo in cui colui che sa già-sempre dimora, che detta le condizioni del nostro relazionarci al mondo e che, per certi versi, costituisce il mondo, dato che tutto ciò di cui facciamo esperienza come mondo è già sempre fissato in una concreta esperienza del mondo in cui io figuro come agente impegnato a rispettare il patto. Lo scettico vuole 'la prova' che le mie parole si riferiscono effettivamente agli oggetti nel mondo, ma così sospende il 'grande Altro', l'orizzonte del patto simbolico che regola questo riferimento e non può essere 'provato', dal momento che fonda in anticipo la logica stessa della prova. Questa dimensione del "grande Altro" è quella dell'alienazione costitutiva del soggetto nell'ordine simbolico: il 'grande Altro' tiene le redini; il soggetto non parla, 'è parlato' dalla struttura simbolica. In breve, il 'grande Altro' è il nome che sta per la sostanza sociale, per tutto ciò in forza di cui il soggetto non domina mai pienamente gli effetti dei suoi atti e l'esito finale della sua attività è sempre diverso da quanto egli aveva pronosticato.

E fondamentale notare, tuttavia, che nei capitoli chiave del Seminario XI, Lacan si sforza di delineare l'operazione che segue l'alienazione e che è in un certo senso il suo contrappunto, la separazione: l'alienazione nel 'grande Altro' è seguita dalla separazione dal 'grande Altro'.

La separazione ha luogo nel momento in cui il soggetto capisce che il 'grande Altro' è in se stesso inconsistente, è solo virtuale, 'barrato', privo di Cosa - e il fantasma è uno sforzo per colmare questa mancanza dell'Altro, non del soggetto: per ri(costituire) la consistenza del 'grande

Altro'. Proprio per questo, fantasma e paranoia sono intrinsecamente connessi: al suo livello più elementare, paranoia significa credere in un "Altro dell'Altro", in un altro Altro che, nascosto dietro l'Altro della tessitura sociale, programma (ciò che ci appare come) l'effetto imprevedibile della vita sociale, garantendone la consistenza: dietro il caos del mercato, del degrado morale, ecc., si nasconde il complotto ebraico...

Questa posizione paranoica è ulteriormente incentivata oggi dalla digitalizzazione delle nostre vite quotidiane: nel momento in cui la nostra intera esistenza (sociale) viene progressivamente esternalizzata-materializzata nel 'grande Altro' della rete, risulta facile immaginare un programmatore malvagio che cancella la nostra identità digitale e ci priva della nostra esistenza sociale, trasformandoci in non-persone. Forse il miglior esempio letterario del passaggio dall'alienazione alla separazione si trova negli scritti di Kafka. Da una parte, l'universo di Kafka è quello di un'estrema alienazione: il soggetto è confrontato con un inaccessibile Altro il cui apparato funziona in modo completamente 'irrazionale', come se il canale che collega le cause agli effetti fosse interrotto - l'unico atteggiamento che il soggetto può assumere in rapporto a questo Altro (del Tribunale, della burocrazia del Castello) è quello di un'impotente fascinazione.

Senza dubbio, l'universo di Kafka è quello di una colpa universale-formale, indipendente da contenuti concreti: atto del soggetto che si percepisce colpevole. Tuttavia, la torsione finale del paradigmatico racconto kafkiano, la parabola sulla 'porta della Legge' nel Processo, porta allo scoperto che cosa sia falso in questa auto-percezione: il soggetto non riesce a includere se stesso nella scena, ossia a rendersi conto di come egli non sia un innocente passante di fronte allo spettacolo della Legge, dal momento che 'la porta si trovava lì solo per lui'.

Il paradosso dialettico consiste nel fatto che, se l'esclusione del soggetto dallo spettacolo affascinante del 'grande Altro' ha elevato il 'grande Altro' ad agente onnipotente e trascendente che genera una colpa a priori, è la stessa inclusione nella scena osservata che permette al soggetto di realizzare la separazione dal grande Altro, che gli permette cioè di fare esperienza della sua posizione soggettiva come correlativa all'inconsistenza/impotenza/mancanza del 'grande Altro':

nella separazione, il soggetto esperisce come la sua stessa mancanza in rapporto al 'grande Altro' sia già la mancanza che affetta il 'grande Altro' (oppure, per citare l'immortale formulazione di Hegel, nella separazione io esperisco come l'impenetrabile segreto degli antichi Egizi fosse già un segreto per gli Egizi). Questo riferimento alla separazione mi permette di rispondere alla critica secondo cui ci sarebbe in Lacan una segreta passione per l'ordine/proibizione simbolica 'forte', minacciata dalla disintegrazione narcisistica di oggi: davvero Lacan scorge l'unica soluzione per i problemi di oggi nella riasserzione di qualche fondamentale proibizione/legge simbolica? È davvero questa secondo lui l'unica alternativa alla psicotizzazione globale e post-moderna della vita sociale?

È vero che il Lacan degli anni Quaranta e Cinquanta contiene elementi di critica conservatrice; ma il suo costante sforzo, dagli anni Sessanta in poi, è volto a rompere tale cornice e a esporre la frode dell'autorità paterna (rifiutando anche la cinica soluzione pascaliana secondo cui si dovrebbe obbedire al potere pure se si conoscessero le sue origini false/illegali).

Non solo, il riferimento alla separazione ci consente di rispondere all'affermazione di Butler secondo cui il 'grande Altro' lacaniano, l'ordine simbolico, formerebbe una sorta di a priori kantiano che non può essere scalfito dall'intervento del soggetto, dal momento che ogni tipo di resistenza che gli si oppone è destinata a un perpetuo fallimento: il 'grande Altro' è inattaccabile solo nella misura in cui il soggetto vi si mantiene in una relazione di alienazione, mentre è proprio la separazione ad aprire lo spazio per un simile intervento. In termini di affetti, la differenza tra alienazione e separazione equivale alla differenza tra colpa e angoscia: il soggetto fa esperienza di una colpa dinanzi al 'grande Altro', mentre l'angoscia è il segno che l'Altro stesso è mancante, impotente - in breve, la colpa maschera l'angoscia.

In psicoanalisi, la colpa è quindi una categoria che inganna, non meno del suo opposto, l'innocenza. Malgrado il suo carattere scioccante e 'ingiusto', anche la paradigmatica tesi stalinista sulle vittime dei processi politici ("Più si proclamano innocenti, più sono colpevoli") contiene, in tal senso, un briciolo di verità: gli ex dirigenti del Partito ingiustamente condannati come traditori, erano colpevoli per certi versi, sebbene certo non per i crimini di cui erano esplicitamente accusati: la

loro vera colpa era una sorta di metacolpa; stava nel fatto che essi avevano partecipato alla creazione del sistema che li aveva espulsi, sicché con la loro condanna essi stavano ricevendo semplicemente il loro stesso messaggio in forma invertita. La loro colpa stava nella loro stessa proclamazione di innocenza, che significava che essi pensavano di più al loro insignificante destino individuale che non al grande interesse storico del partito (che esigeva il loro sacrificio) - ciò che li rendeva colpevoli era proprio questa forma di individualità astratta che sorreggeva la loro ostinata affermazione di innocenza. Essi furono stritolati, così, in una strana scelta forzata: se ammettevano di essere colpevoli, erano colpevoli; se invece insistevano sulla loro innocenza, erano, in un certo senso, ancora più colpevoli.

D'altra parte, l'esempio di quanti venivano accusati nei processi pubblici stalinisti esprime bene la tensione tra colpa e angoscia: i dirigenti del partito avevano bisogno della confessione di colpevolezza degli accusati per evitare l'insopportabile angoscia di dover ammettere che 'il grande Altro non esiste', che la necessità storica del progresso del comunismo era un inconsistente e fantasmatico falso.

E forse, nella misura in cui il nome ultimo per la posizione simbolica decentrata che sovradetermina il mio parlare è l'Inconscio' freudiano, sarei perfino tentato di rischiare a questo punto una sorta di riabilitazione della coscienza: se, in psicoanalisi, la colpa è essenzialmente inconscia (non solo nel senso che il soggetto non è consapevole della sua colpa, ma anche nel senso che lui o lei, pur sentendo il peso della colpa, non sanno di che cosa siano colpevoli), non dobbiamo ammettere che l'angoscia, controparte della colpa, è legata alla coscienza? Lo stato di coscienza è molto più enigmatico di quanto appaia; quanto più ne viene sottolineato il carattere marginale effimero, tanto più la domanda si impone: che cosa è, allora? Di che cosa si tratta? Quanto più Lacan denigra la funzione della coscienza, tanto più essa diventa inscrutabile. Forse una chiave di lettura ce la fornisce l'idea freudiana secondo cui l'inconscio non conosce la morte: e se la 'coscienza', al livello più radicale, fosse la coscienza della propria finitudine e mortalità? Se così fosse, Badiou (che riduce la coscienza della mortalità alla dimensione animale dell'essere umano) sarebbe in errore: non c'è niente di 'animale' nella relazione con la

mortalità e la finitudine solo esseri 'consci' sono effettivamente finiti e mortali, solo essi possono riferirsi alla loro finitudine 'in quanto tale'.

La consapevolezza della propria mortalità non è uno tra i tanti aspetti dell'auto-coscienza, ma il suo grado-zero: in analogia con l'idea kantiana secondo cui ogni forma di coscienza dell'oggetto implica l'auto-coscienza, potremmo dire che ogni forma di consapevolezza comporta un'implicita (auto-)consapevolezza della propria mortalità e della propria finitudine. Ma questa consapevolezza è poi rifiutata dall'incredulità dell'inconscio soggettivo di fronte alla sua mortalità, cosicché il modello elementare “Lo so bene, ma...” è probabilmente il modello stesso dell'auto-consapevolezza: “Lo so bene di essere mortale, ma...” (non l'accetto, credo inconsciamente nella mia immortalità, poiché non posso guardare in faccia la mia morte)⁴².

Il classico lamento negli ambienti psichiatrici è che il paziente spesso accetta dei fatti traumatici a livello intellettuale, continuando però a rifiutarli dal punto di vista emotivo, agendo e comportandosi come se di fatto non esistessero. E se tuttavia un simile gap fosse costitutivo della mia (auto-)coscienza, e non fosse solo una sua distorsione secondaria? Coscienza non potrebbe significare che sono consapevole di qualche fatto il cui pieno impatto affettivo è sospeso? E se, di riflesso, io non potessi mai accettare consciamente il ruolo della mia credenza inconscia, del mio fantasma fondamentale (del mio “attaccamento primordiale”, per usare un'espressione di Butler)?

Nella misura in cui per Freud l'angoscia è l'“affetto universale” che segnala la rimozione originaria della (minima distanza dalla) scena della jouissance incestuosa, coscienza in effetti equivale ad angoscia. Così, quando Butler pone la domanda retorica: Perché dovremmo pensare all'universalità come ad uno spazio 'vuoto' che aspetta il proprio contenuto da un evento anteriore e successivo? È vuoto solo perché ha già rinnegato e soppresso il contenuto da cui emerge e dov'è la traccia di quanto è stato rinnegato nella struttura formale che emerge? (JB, 37) io condivido in pieno la sua tesi implicita. La mia risposta (eccetto l'uso inappropriato del termine 'disconosciuto', che ha un significato ben preciso in psicoanalisi) è: la 'rimozione originaria' di *das Ding* in Lacan (della 'Cosa reale' pre-simbolica incestuosa) è precisamente ciò che crea l'universalità in quanto spazio vuoto; e la “traccia di quanto è stato rinnegato nella struttura formale che emerge”, è ciò che Lacan chiama

objet petit a, il resto della jouissance dentro l'ordine simbolico. La stessa necessità della rimozione originaria mostra chiaramente perché si dovrebbe distinguere tra l'esclusione del Reale che apre allo spazio vuoto dell'universale e le successive lotte egemoniche tra i contenuti particolari per occupare questo spazio vuoto.

Qui sono ancora una volta tentato di leggere Butler contro se stessa, ossia contro la sua benevola ricapitolazione di Laclau: “Così come è inevitabile che un'organizzazione politica presupponga come ideale il possibile riempimento di quello [spazio vuoto dell'universale], ugualmente è inevitabile che non ci riesca” (JB, 34). E proprio nell'assunzione di questa logica dell'ideale da approssimare senza fine che si nota il kantismo soggiacente di Butler e di Laclau. Credo, allora, che sia fondamentale difendere l'intuizione-chiave hegeliana che contraddice la tesi kantiana di una struttura universale a priori distorta dalle condizioni empiriche 'patologiche' (in tutte le sue versioni, incluso Va priori dell'universale comunicativo di marca habermasiana): non basta postulare un criterio universale formale e poi convenire che, date le distorsioni empiriche e contingenti, la realtà non gli corrisponderà mai. La questione è semmai: in che modo, attraverso quale violenta operazione di esclusione/repressione, la stessa struttura universale può emergere? In relazione al concetto di egemonia, ciò significa che non basta postulare l'esistenza di un gap tra il significante universale vuoto e i significanti particolari che tentano di riempirlo: la questione, di nuovo, è in che modo, attraverso quale operazione di esclusione, il vuoto stesso può emergere?

Per Lacan, questa perdita precedente (la perdita di das Ding, che Freud ha chiamato 'rimozione originaria') non è la perdita di un determinato oggetto (per esempio, la rinuncia al partner libidico dello stesso sesso), ma la perdita che paradossalmente precede ogni oggetto perduto, cosicché ogni oggetto positivo che viene elevato alla dignità della Cosa (la definizione lacaniana di sublimazione) in un certo senso dà corpo alla perdita.

Questo significa che il Reale lacaniano, la barra di impossibilità, non attraversa in primo luogo il soggetto, ma il 'grande Altro' stesso, la 'sostanza' socio-simbolica che fronteggia il soggetto e in cui il soggetto è costretto. In altre parole, lungi dal segnalare una sorta di chiusura che determina forzatamente e in anticipo la gamma di interventi del

soggetto, la barra del Reale è il modo in cui Lacan afferma l'abisso terrificante dell'essenziale e radicale libertà del soggetto, libertà il cui spazio è sostenuto dall'inconsistenza e mancanza dell'Altro. Così, per concludere con Kierkegaard, cui Laclau si riferisce: “l'istante della decisione è un istante di pura follia”, proprio perché non esiste un 'grande Altro' che fornisca una garanzia ultima, una copertura ontologica alla decisione del soggetto.

Note

1 Probabilmente il modo più efficace di sintetizzare la differenza tra Butler e me sarebbe quello di evidenziare il modo in cui io sono tentato di cambiare l'ordine delle parole nei titoli di due suoi libri: c'è scambio dei corpi perché il genere (la differenza sessuale) conta - per fugare ogni dubbio, la differenza non è un fatto biologico, ma nemmeno una costruzione sociale, semmai essa descrive una ferita traumatica che disturba il regolare funzionamento del corpo. Ciò che la rende traumatica non è l'imposizione violenta della norma eterosessuale, ma la violenza stessa della 'transustanziazione' culturale del corpo biologico attraverso la sua sessuazione.

2 Cfr. M. Nussbaum, *The Professor OfParody*, in "The New Republic", 22 febbraio 1999, pp. 13-18.

3 J. Butler, *La vita psichica del potere: teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento* (1997), Roma 2005, p. 93 [le parole tra parentesi sono aggiunte da Zizek],

4 J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* (1966), in *Id., Scritti*, Torino 1974, pp. 315 sgg.

5 Per un'analisi più dettagliata di questo punto, cfr. S. Zizek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica* (2000), Milano 2003, in particolare il capitolo 5.

6 Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 99.

7 Cfr. J.L. Austin, *Fingere* (1979), in *Saggi filosofici*, a cura di P. Leopardi, Milano 1990.

8 Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno* (1967), Milano 1997.

9 Cfr. C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge Mass. 1986.

10 Cfr. E. Balibar, *Razza, nazione, classe: le identità ambigue* (1988), Roma 1991.

11 Su questo altro aspetto di Kant, cfr. A. Zupancic, *The Ethics ofthe Real: Kant*, London-New York 1999.

12 Ho esaminato più nel dettaglio questo rovesciamento dialettico della contingenza nella necessità in *The Sublime Object of Ideology*,

London-New York 1989 e in *For They Know What They Do*, London-New York 1991.

13 Zizek, *Il soggetto scabroso*, cit., p. 215.

14 K. Marx, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), Roma 1964.

15 J. Derrida, *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico* (1972), in Id., *Margini della filosofia*, Torino 1997.

16 Cfr. Derrida, *Margini della filosofia*, cit.

17 Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza* (1969), Parma 2004, in particolare il capitolo 2.

18 Per una versione più dettagliata di questo punto, cfr. capitolo 3 di S. Zizek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham N.C. 1993.

19 Questo procedimento non è limitato a film horror - come nella famosa scena dell'omicidio della ragazzina in *L'uomo leopardo* (1943) ma è presente anche nei western: nell'ultimo lavoro di Val Lewton, *La rivolta degli Apaches* (1951), gli indiani assediano un gruppo di bianchi intrappolati in una chiesa, ma noi non vediamo mai la scena dall'esterno, l'azione si svolge tutta all'interno, e solo di rado, e di sfuggita, si può intravedere la figura di un indiano attraverso una piccola finestra, altrimenti non abbiamo che un effetto sonoro, dall'interno, degli attacchi indiani che arrivano da fuori.

20 É. Balibar, *Per Althusser* (1991), Roma 1991.

21 P. Powrie, *French Cinema in the 1980s. Nostalgia and the Crisis of Masculinity*, Oxford 1977, pp. 50-61.

22 Un ottimo esempio di questo convulso scambio di posti tra il soggettivo e l'oggettivo è, ovviamente, proprio quello dello sguardo. Per la nozione lacaniana di sguardo è essenziale che esso implichi il rovesciamento della relazione tra soggetto e oggetto: come scrive Lacan in *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964) (Torino 2003), esiste un'antinomia tra l'occhio e lo sguardo-lo sguardo è dalla parte dell'oggetto, sta per il punto cieco nel campo del visibile, il punto da cui è la stessa figura a fotografare lo spettatore. Non stupisce, quindi, che i teorici cognitivisti del cinema (anti-lacanian) parlino dello 'sguardo mancante', in polemica con lo sguardo lacaniano, un'entità magica senza un luogo di fondazione nell'effettiva esperienza dello spettatore. Sulla stessa scia, nel suo inedito *Antigone*, the Guardian of

Criminal Being, Joan Copjec afferma lo statuto proto-trascendentale degli oggetti parziali (sguardo, voce, seno): essi sono 'condizioni di possibilità' delle loro controparti organiche. Lo sguardo è la condizione di possibilità dell'occhio, cioè del nostro vedere qualcosa nel mondo (noi vediamo qualcosa nella misura in cui una X elude il nostro occhio e 'rovescia lo sguardo'); la voce è la condizione di possibilità del nostro sentire qualcosa; e così via. Questi objet petit a parziali non sono né soggettivi né oggettivi, dal momento che incarnano il cortocircuito tra le due dimensioni: funzionano come T'ossicino nella gola' oggettivo che sostiene la soggettività.

23 F. Regnault, *Conférence d'esthétique lacanienne*, Paris 1997, p. 6.

24 Per esempio, a proposito del tema del doppio, si dovrebbe desistere dalla classica globalizzazione decostruzionista, cioè dalla rigida insistenza su questo termine in funzione del quale tutto diverrebbe un esempio del misterioso sdoppiamento dell'uno (la donna è il doppio dell'uomo, la scrittura il doppio della voce...), per insistere invece sul fatto che la problematica del doppio è legata a un momento storico preciso del romanticismo (E.T.A. Hoffmann, Edgar Allan Poe).

25 Paul Theroux dedica un capitolo di *Bazar express*: in treno attraverso l'Asia (1975) (Milano 1982) al Vietnam nel 1974, dopo il trattato di pace e il ritiro dell'esercito statunitense, prima del successo comunista. In questo tempo-di-mezzo, quasi duecento soldati americani rimasero lì in veste di disertori, ufficialmente inesistenti, a vivere in misere capanne con le loro mogli vietnamite, servendosi di contrabbando e altri crimini per sopravvivere... Queste strane figure individuali offrono un punto di partenza appropriato per una rappresentazione della situazione sociale globale del Vietnam dei primi anni Settanta: a partire di qui, potremmo gradualmente districare la totalità complessa della società vietnamita.

26 Cfr. M. Vernet, 'Film Noir' on the Edge o/Doom, in *Shades of noir*, a cura di J. Copjec, London-New York 1993.

27 Solitamente, gli autori francesi 'post-strutturalisti' sono raccolti, assieme ai rappresentanti della Scuola di Francoforte, nella categoria di 'teoria critica' - un'etichetta impensabile in Francia.

28 Cfr. L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, *Leggere il Capitale* (1965), Milano 1980.

29 Cfr. S. J. Gould, R. Lewontin, I pennacchi di San Marco e il paradigma di Pangloss (1979), in "Micromega", 1 (2006).

30 Cfr. E. Bronfen, Noir Wagner, in Sexuation, a cura di R. Salecl, Durham N.C. 2000.

31 M. Chion, La musique au cinema, Paris 1995, p. 256.

32 Su quest'ultima nozione, cfr. M. Wolfensein, N. Leites, Movies. A Psychological Study, Glencoe 1950.

33 R. Maltby, A Brief Romantic Interlude: Dick and Jane go to 3V2 Seconds of the 262 Classic Hollywood Cinema, in Post-Theory, a cura di D. Brodwell, N. Carroll, Madison 1996, p. 455.

34 Ciò con cui abbiamo a che fare qui, senza dubbio, è lo sguardo perplesso come generativo di fantasma e sessuazione (cfr. il capitolo 5 di Žižek, Il soggetto scabroso, cit.). Questa struttura fornisce la fondazione generale del piacere suscitato nell'atto visivo: non potrebbe esistere spettatore che trovi piacere osservando lo schermo del cinema se la struttura della soggettività non fosse caratterizzata da questo sguardo affascinato e perplesso.

35 Cfr. G.W.F. Hegel, Enciclopedia delle scienze filosofiche (1830/1845), ed. it. a cura di V. Verrà, Torino 1981, § 348.

36 M. Heidegger, Ma perché restiamo in provincia? (7 marzo 1934), in Id., Scritti Politici (1933-1966), a cura di G. Zaccaria, Casale Monferrato 1998, pp. 179-183.

37 Cfr. il capitolo 14 in J. Lacan, Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955), Torino 1991.

38 L. Appignanesi, J. Forrester, Le donne di Freud (1995), Milano 2007.

39 S. Cavell, The Claim of Reason, New York 1979, pp. 351-352.

40 È possibile capire da questo in che misura la posizione dello scettico sia implicitamente sadica: lo scettico che trova appagamento nel dimostrare l'inconsistenza delle affermazioni del suo Altro sposta dalla parte dell'Altro la natura divisa della soggettività - è sempre l'Altro a restare impigliato in una inconsistenza.

41 Un libretto di Yitta Halberstam e Judith Leventhal, Piccoli miracoli: coincidenze straordinarie di vite ordinarie (1997) (Milano 1997) mostra bene come questa dimensione del 'grande Altro' - il significato 'più profondo' che sta dietro le coincidenze - sia manipolato

dall'ideologia popolare di oggi. Il libro narra storie come quella di un ragazzino, prigioniero di un campo di concentramento, che una volta notò, attraverso il filo spinato, una ragazza che camminava non lontano. Il giorno dopo, la ragazza, cui non era sfuggito il suo sguardo malinconico, ritornò e gli passò una mela. Questo gesto si ripeté per alcuni giorni. Dopo la guerra, nel 1957, il ragazzo, che era sopravvissuto al campo ed era diventato un manager di successo, accettò un appuntamento al buio. Quando si trovarono a parlare del loro passato, la donna, che era di origini tedesche, gli confessò di ricordare, in un campo, un giovane ragazzo cui passava di nascosto delle mele - così, per il ragazzo, quell'appuntamento al buio si rivelò un appuntamento col suo passato! I due si sposarono immediatamente e vissero una vita felice... La convinzione che simili coincidenze rivelino un messaggio proveniente da qualche 'potere superiore' è il grado zero della supposizione del 'grande Altro'.

42 L'idea che sta dietro il decentramento non consiste soltanto nel fatto che la nostra credenza è sempre posposta, dislocata, che non si manifesta mai in quanto tale; al contrario, il punto è che abbiamo a che fare con una credenza da cui non possiamo liberarci, una credenza che ritorna sempre più potente e alla fine afferma se stessa nell'effettiva disponibilità a uccidersi, obbedendo all'ordine di un leader castrato. In tal senso, la credenza è dunque reale: impossibile (sempre posposta, dislocata) e, al tempo stesso, necessaria, inaggirabile. Questa credenza eccessiva è il nostro specifico tratto post-moderno, una forma di interna trasgressione. Contro ogni apparenza, nel nostro tempo, ritenuto cinico e riflessivo, è più che mai difficile essere dei veri atei.

Conclusioni dinamiche

di Judith Butler

Questo volume corre qualche rischio, non essendo chiaro quale di due progetti cerca di portare a compimento. Da una parte, è un'occasione, per dei professionisti della teoria con impegni convergenti, di riflettere insieme sullo statuto della sfera politica; dall'altra parte, è un'occasione per ciascuno di loro, per difendere la propria posizione dalle critiche degli altri, per presentare le proprie critiche, per distinguere la propria posizione.

Questa tensione non sembra facilmente risolvibile, quindi forse la questione interessante diventa: l'incertezza che il testo mette in scena è produttiva? E come facciamo a sapere se sia o no produttiva? Un apporto positivo di un tale scambio sta nel fatto che non solo solleva la questione dello statuto della teoria nell'ambito di un progetto democratico radicale, ma suggerisce che questa stessa 'teoria' non costituisce un termine monolitico.

Sarebbe abbastanza grave, penso, se i nostri sforzi si riducessero ad una replica punto per punto alle critiche (nonostante questo tipo di discussione presenti il vantaggio di offrire chiarimenti sulle posizioni disponibili), perdendo per strada il tema dello statuto dell'universalità, della contingenza e dell'egemonia. Dal mio punto di vista, una comprensione del radicalismo, inteso in senso politico o teoretico, o in entrambi i sensi, richiede un'analisi dei presupposti di questa stessa impresa.

Nel caso della teoria, questa interrogazione radicale deve prendere ad oggetto la forma trascendentale che la teoria talvolta assume. Si potrebbe pensare che mettere in questione in modo radicale i presupposti significhi necessariamente accedere ad un agire trascendentale, interrogando le condizioni generali di possibilità in base alle quali si costituisce il campo degli oggetti conoscibili. Ma mi sembra che perfino questo presupposto debba essere indagato e che la

forma del problema non debba essere data per scontata. Nonostante sia stato detto più volte, vale forse la pena ripeterlo: mettere in questione una forma di attività o un terreno concettuale non significa bandirlo o censurarlo; significa sospenderne temporaneamente la rappresentazione ordinaria per interrogarsi sulla sua costituzione. Ritengo che questo fosse il senso della trascrizione fenomenologica di Kant rintracciabile nella nozione husserhana di epoche, che fornì un importante sfondo per il procedimento derridiano di mettere un concetto sous rature.

Aggiungerei soltanto, nello spirito delle forme più recenti di decostruzione affermativa, che un concetto può essere messo sotto cancellatura e rappresentato allo stesso tempo; che non c'è ragione, ad esempio, per non continuare ad interrogare e usare il concetto di 'universalità'.

C'è comunque la speranza che l'interrogazione critica del termine ne produca un suo uso più efficace, specialmente alla luce delle critiche delle sue formulazioni spurie, reiterate a ragion veduta, nei più recenti studi post-coloniali, femministi e culturali. Impegnarsi in direzione di una interrogazione radicale significa che non c'è un momento in cui la politica richieda la sospensione della teoria, perché quello sarebbe il momento in cui la politica interdice alcune premesse dell'interrogazione - anzi, dove essa attivamente abbraccia la dogmatica come propria condizione di possibilità. E sarebbe anche il momento in cui una tale politica sacrifica la propria istanza critica insistendo, paradossalmente, sull'auto-paralisi come condizione del proprio movimento in avanti.

Chiaramente, la paura della paralisi politica è proprio ciò che induce, in alcune cerchie di attivisti, al risentimento nei confronti della teoria. Paradossalmente, queste posizioni richiedono la prospettiva di una paralisi della riflessione critica per evitare la paralisi sul piano dell'azione. In altre parole, coloro che temono gli effetti ritardanti della teoria, non vogliono pensare troppo a cosa stanno facendo, a che tipo di discorso stanno utilizzando. Perché se pensano troppo a ciò che stanno facendo hanno paura di non riuscire più a farlo. In questi casi si tratta forse del timore che il pensiero non avrà fine, che non cesserà di riavvolgersi su se stesso in infiniti moti circolari e che tale pensiero illimitato avrà, come gesto politico paradigmatico, un'azione prevenuta?

Se il timore è questo, allora sembra poggiare sulla credenza che la riflessione critica preceda l'azione politica - che la prima disponga il

piano per la seconda e la seconda in qualche modo segua il progetto stabilito dalla prima. In altre parole, l'azione politica presupporrebbe allora che il pensiero sia già avvenuto, che sia finito - che l'azione sia precisamente non-pensiero, irriflessione, ciò che accade quando il pensiero si è fatto passato.

Sin dai primi scritti a noi pervenuti, Aristotele insisteva che la *phronesis* include forme sia pratiche sia teoretiche di saggezza (si veda il *Protreptico* e *l'Etica Eudemia*). Nell'*Etica Nicomachea*, distingue tra *sophia*, intesa come sapienza, e *phronesis*, intesa come saggezza pratica, anche se esse confluiscono nella nozione di 'virtù intellettuale' generale.

Nel libro VI di quel testo, egli separa il pensiero e l'azione, ma solo da un certo punto di vista. Scrive: “Si dice che bisogna eseguire subito ciò che si è deliberato, mentre bisogna deliberare lentamente” (p. 356). Aristotele passa in rivista numerosi modi di conoscenza contestuali, distinguendo, ad esempio, *synesis* (comprendere cosa dice un altro) da *gnome* (buon senso o intuizione) e conclude che la sapienza non coincide con la saggezza pratica: la sapienza produce felicità e la saggezza pratica produce virtù. Nella misura in cui la virtù è “conforme alla retta regola” o, anzi, è “unita con la retta ragione” (p. 364), essa risulta inestricabilmente connessa con la saggezza pratica. Egli chiarisce inoltre che non tutti gli aspetti della saggezza pratica si manifestano come azione giusta; alcuni appaiono solo in relazione con “la virtù di una parte dell'intelletto” (p. 365).

Ora, della saggezza pratica “ce ne sarebbe bisogno” (ibid.) per agire, dal momento che sarebbe impossibile fare una scelta giusta senza di essa. Anzi, una scelta o un'azione svincolata dalla saggezza pratica mancherà, per definizione, di essere virtuosa. La 'virtù', in senso aristotelico, è ciò che determina quale dovrebbe essere il fine di un'azione e la saggezza pratica è ciò che orienta il nostro giudizio e la nostra azione diretta verso il bene. L'azione non è separata dal sapere da cui risulta condizionata, ma è formata da quel sapere e ne è la mobilitazione come condotta.

Infatti, l'*'habitus'*, che Aristotele attribuisce alla persona che coltiva la pratica della deliberazione morale, implica che il sapere al momento dell'azione sia incarnato. Quando Aristotele afferma che la 'sapienza' non è regolata dalla saggezza pratica, intende non solo che ogni forma

di saggezza persegue scopi differenti (felicità, per la sapienza; virtù, per la saggezza pratica), ma che la sapienza deve mantenere un certo grado di autonomia rispetto alla saggezza pratica. Nella misura in cui la sapienza 266 cerca la conoscenza vera dei principi fondamentali della realtà e fornisce la scienza delle cose “come sono realmente”, essa risulta impegnata nella pratica della riflessione metafisica. Aristotele chiarisce che “la sapienza e la politica non sono la stessa cosa” (p. 352).

Nello spiegare per quale ragione pensiamo che filosofi come Anassagora e Talete abbiano una sapienza piuttosto che saggezza pratica, afferma: “ignorano ciò che a loro torna utile [...], conoscono cose fuori del comune, meravigliose, difficili e divine”, ma il loro sapere è ritenuto “inutile, perché essi non ricercano i beni umani” (p. 353).

Mentre la saggezza pratica si distingue grazie alla 'deliberazione', la sapienza manca di questa qualità. Non è orientata verso l'azione o, per meglio dire, verso un bene raggiungibile mediante l'azione. Ho presentato questo excursus su Aristotele per porre la questione circa il tipo di sapere che stiamo qui perseguendo.

Ernesto Laclau e Chantal Mouffe hanno chiamato “Phronesis” la collana, edita dalla casa editrice Verso, in cui questo testo appare, e questo suggerisce che qualunque lavoro teoretico rientri sotto quel concetto avrà sempre l'azione come suo fine implicito. Sembra importante notare che Aristotele ci lascia in una certa ambiguità: con la nozione di saggezza pratica egli introduce un tipo di conoscenza senza la quale un'azione politica giusta risulta impossibile. Ma con la sapienza intellettuale, egli preserva un certo tipo di analisi intellettuale dai condizionamenti imposti al pensiero dal riferimento esplicito o implicito alla deliberazione e all'azione. Che tipo di analisi presentiamo qui? Forse la nostra stessa scrittura resta impigliata in questa difficoltà, rielaborandone la incertezza in termini contemporanei? Forse noi sappiamo “cose straordinarie, meravigliose, difficili e sovrumane”, ma infine sono anche utili? Inoltre, l'Inutilità può costituire un parametro di giudizio di una teoria per la politica?

Nella prefazione alla sua dissertazione *Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*¹, Marx nota che la distinzione tra il filosofico, come dominio del pensiero puro, e il mondo, come ciò che è concreto e attualizzato, deve essere letta in

modo sintomatico come una scissione prodotta dalle condizioni del mondo moderno. Con una certa dose di ingenuo entusiasmo, egli scrive contro questa divisione annunciandone il collasso come necessità psicologica e realizzazione politica: “È una legge psicologica che la mente teoretica, una volta liberatasi, diventi energia pratica [...] la pratica della filosofia è essa stessa teoretica” (p. 9). 267

Ribadendo che la filosofia anche nei suoi aspetti più 'teoretici', è una pratica, e che questa pratica è teoretica, egli ad un tempo restituisce la teoria alla sfera dell'azione, e riformula l'azione come un'incarnazione - o forma abituale - della conoscenza. Specificando la nozione di 'critica' e 'riflessione', in questo suo scritto giovanile, Marx chiarisce che la filosofia cerca di realizzare se stessa, per rendere il mondo adeguato alla sua propria idea, e che la sua “realizzazione è anche la sua perdita” (p. 10).

Per la filosofia realizzare se stessa significherebbe perdere la propria idealità e questa perdita costituirebbe la morte della filosofia stessa. Così, per la filosofia realizzare i propri obiettivi significherebbe disfarsi in quanto filosofia. Ciò a cui la filosofia si oppone è, da una parte, il 'mondo' che le sta oltre e contro, come le posizioni realizzate rispetto al non realizzato. Dall'altra parte questo stesso 'mondo' è filosofia nella sua forma non-ancora-realizzata. E, potremmo dire, una realizzazione che rimane a distanza dalla realizzazione che la filosofia cerca di essere. Questa distanza è la condizione dello stesso esercizio critico, una incommensurabilità che fornisce il terreno per la teoria, in quanto esercizio riflessivo e critico.

Sebbene sembri difficile accettare la visione implicitamente teleologica proposta da Marx secondo la quale l'idea è realizzata nel mondo non appena il suo statuto indipendente di idea venga superato, sembra importante ricordare la duplicità di posizioni che Marx definisce qui come consapevolezza riflessiva: “Queste autoconsapevolezze individuali portano con sé sempre una domanda a doppio taglio, una rivolta contro il mondo, l'altra contro la filosofia stessa”. Marx continua: “ciò che nella cosa stessa appare come una relazione invertita in sé, appare in queste auto-consapevolezze come doppia relazione, una domanda ed un'azione che si contraddicono l'un l'altra” (p. 10; corsivo aggiunto). Per guadagnare una distanza critica dal mondo nella sua datità, c'è una esigenza di filosofia, l'esigenza di

esercizio critico per rifiutare il dato in quanto misura del possibile. E ancora, rifare il mondo secondo l'idea che consente la filosofia, richiede la dissoluzione della filosofia stessa, simultanea alla sua realizzazione.

Comunque, la nostra situazione contemporanea è perfino più confusa, dal momento che lo stesso valore di 'realizzazione' è entrato in crisi. Il richiamo marxiano alla realizzazione dell'ideale di uguaglianza radicale, ad esempio, o alla distribuzione egualitaria della ricchezza, è stato raccolto da alcuni Stati marxisti per giustificare l'imposizione alle popolazioni di certi tipi di pianificazioni economiche che non solo fortificavano lo Stato come agenzia centralizzata di regolazione e controllo, ma indebolivano i principi base della democrazia.

La chiamata all'azione può essere interpretata esattamente come spinta a realizzare l'ideale. Lo sforzo di recuperare e ri-elaborare una teoria democratica radicale per il nostro tempo, impone perciò una relazione critica nei confronti della 'realizzazione' stessa: come tali ideali andrebbero realizzati, se devono essere realizzati? Mediante quali mezzi, e a che prezzo? Questi ideali giustificano ogni mezzo di implementazione?

Fino a che punto il marxismo ha incontrato nuovamente il paradosso del Terrore che abbiamo preso in considerazione in rapporto allo scritto di Hegel: come è possibile che l'implementazione o la 'realizzazione' del concetto implichi, o addirittura richieda, una certa imposizione violenta? Quale violenza è insita nella realizzazione dell'ideale? Ancora, cosa succede al nostro senso del futuro, che è essenziale alla democrazia stessa, intesa come processo sempre aperto, la cui 'chiusura' sarebbe la sua morte e la cui realizzazione - per citare ancora Marx - sarebbe la sua perdita? Così, sembra che l'impegno per una concezione della democrazia che guardi al futuro, che non si faccia vincolare dalla teleologia, e che non sia commisurata con nessuna delle sue 'realizzazioni', richiede una domanda diversa, che rinvia in modo permanente la realizzazione.

Paradossalmente - ma significativamente per la nozione di egemonia elaborata in queste pagine, e inaugurata in *Hegemony and Socialist Strategy* da Laclau e Mouffe - la democrazia è assicurata esattamente dalla propria resistenza alla realizzazione. Ora, questo può essere il momento in cui uno che si definisca attivista, smetta di leggere queste pagine, ma io penso che questa intuizione sia, in effetti, parte della

stessa pratica dell'attivismo. L'ultima formulazione non significa che non ci sono momenti, eventi o occasioni istituzionali, in cui gli obiettivi siano raggiunti, ma solo che qualsiasi obiettivo venga raggiunto (e ce ne sono, ce ne sono), la democrazia stessa rimane irraggiungibile, che quelle politiche concrete e vittorie legislative non esauriscono la pratica della democrazia e che, per questa pratica, è essenziale, rimanere in qualche modo permanente, irrealizzabile.

Questa valorizzazione dell'irrealizzabilità la possiamo trovare in numerosi pensatori contemporanei la cui sensibilità politica è formata in parte sulle risorse del post-strutturalismo, ed io ho presentato su questo le mie obiezioni critiche in un saggio separato³. Lo sostengono in modi diversi Drucilla Cornell, Homi Bhabha, Jacques Derrida, Gayatri Chakravorty Spivak, William Connolly e Jean-Luc Nancy, senza menzionare i miei interlocutori in questo volume. Nonostante io abbia sostenuto che l'irrealizzabilità in quanto valore possa registrare e fortificare una certa forma di pessimismo politico, ora torno su questo punto per sostenere un'altra considerazione.

Ne deduco che la ragione per conservare l'idealità della democrazia, la sua resistenza ad una realizzazione piena o finale, risiede proprio nell'obiettivo di evitarne la dissoluzione. Ancora, nonostante io creda che Laclau, Žižek e io siamo d'accordo su questo punto fondamentale, ci distinguiamo sul modo in cui debba essere intesa questa idealità, mediante quale linguaggio o logica debba venire concettualizzata. Inoltre, funzionare come intellettuale 'critico' comporta il mantenere una certa distanza non - come voleva Marx - tra l'idealità della filosofia e l'attualità del mondo, ma tra l'idealità dell'ideale e la datità di ognuno dei suoi modi di esemplificazione. È mia opinione che nessuna spiegazione a priori di quest'incommensurabilità sarà sufficiente, fino a che Va priori in quanto punto euristico di partenza non sarà sottoposto a una disamina radicale, per evitare che esso funzioni come momento dogmatico nella costruzione della teoria. Ciò non significa che io sia riluttante a prendere per date certe nozioni per poter avanzare nell'analisi.

Ma, anche se si sottopone a priori a cancellatura, come si dovrebbe, esso non funzionerà più come fondamento epistemologico. Funzionerà piuttosto come figura ripetibile, citazione linguistica, che assume l'uso fondativo del termine come un tropo circolante all'interno del discorso.

In verità non penso sia raccomandabile un atteggiamento ipercritico che metta tra virgolette ogni parola in questa discussione. Al contrario: sembra importante a volte lasciar alcuni significanti permanere, assumere uno statuto di dati a un certo momento dell'analisi, anche solo per vedere come funzionano quando sono messi in opera nel contesto d'una lettura, specialmente qualora siano diventati territori vietati all'interno d'un discorso dominante.

Questa propensione a lasciar coagulare il significante al momento dell'uso non è la stessa cosa che porre lo stesso significante fuori portata. Il 'sociale' è sicuramente uno di questi termini nella mia analisi. Il fatto che io sia d'accordo nell'usare il termine non significa che lo prendo come 'dato', ma solo che insisto sulla sua importanza. Laclau sembra pensare che io mi sia addormentata sul lavoro, ma garantisco al lettore che la mia vigilanza è ancora all'opera! Il 'sociale' come sfera ha la sua storia (cfr. Poovey) e le sue perduranti controversie, specialmente nelle tensioni che esistono ad esempio tra teoria sociale e sociologia, tra il sociale e il culturale (cfr. Yanagisako) e il sociale e lo strutturale (cfr. Clusters)⁴. Insistere sul termine non significa impegnarsi in un sociologismo che presupponga lo status fondativo delle cause sociali.

Al contrario io qui insisto su di esso perché sembra che il termine significhi ora una sorta di passato superato da tempo. La spiegazione formalista delle strutture a priori dell'articolazione politica tende o a rappresentare il 'sociale' come la sua preistoria oppure a spiegare il 'sociale' come aneddoto o esempio della struttura presociale che esso articola. Si potrebbe, anzi, sostenere che il formalismo provochi un ritorno del 'sociale' proprio in virtù della sua simultanea esclusione e subordinazione all'interno della stessa teoria formalista⁵. Non è che io usando il termine sia colpevole di trattarlo come un dato o, per meglio dire, 'in un modo puramente referenziale'; piuttosto è il termine stesso che è diventato sinonimo di 'dato', un'abitudine lessicografica interna al poststrutturalismo che richiede attenzione critica.

La categoria del 'sociale' reintroduce una definizione del linguaggio come pratica, una concezione del linguaggio definita in relazione al potere e quindi una teoria del discorso. Essa permette anche una relazione critica con la dimensione formalista dell'analisi linguistica, chiedendo quali soppressioni ed esclusioni rendano possibile il formalismo (una questione cui Marx era molto interessato). Inoltre offre

una prospettiva sull'incarnazione, suggerendo che il sapere, nella misura in cui si incarna come habitus (Bourdieu)⁶, rappresenta una sfera di performatività di cui nessuna analisi dell'articolazione politica può fare a meno.

Anzi, se uno è interessato a comprendere le politiche di genere, la performatività incarnata delle norme sociali emergerà come uno dei luoghi centrali di contestazione politica. Questa non è una visione statica del sociale, ma presenta una serie di luoghi d'analisi politicamente consequenziali a cui nessuna spiegazione puramente formalista del segno vuoto sarebbe capace di rivolgersi in termini adeguati. Di più, se noi riprendessimo il punto posto da Wittgenstein, secondo cui la 'logica' non è riprodotta mimeticamente nel linguaggio che usiamo - che l'immagine del mondo esposta sul piano logico non corrisponde alla grammatica del linguaggio ma, al contrario, che la grammatica induce la stessa logica - diventerebbe necessario ricondurre le relazioni logiche alle pratiche linguistiche da cui sono state generate. In questo modo anche se Laclau è in grado di definire qualcosa di logicamente contraddittorio nella mia posizione, rimane all'interno della sfera inesplorata delle relazioni logiche, separando la logica dalla pratica linguistica e senza riuscire in questo modo a mettere in gioco i termini fondamentali del nostro disaccordo.

Nonostante Laclau s'impegni a lungo in una controversia discorsiva delle mie critiche, credo sia meglio non rispondere punto per punto. Penso che la sua descrizione della mia critica come parte di una 'macchina da guerra', mi attribuisca una certa aggressività che io non intendo incarnare, e penso che il risultato sia che quanto produce mediante tale argomento costituisca tattica polemica più che argomento chiaro. Non ha senso, credo, affermare, ad esempio, che io non veda un valore nella 'positivizzazione della negazione'.

La mia prospettiva sul ruolo dell'indicibile e del non rappresentabile all'interno del campo sociale e discorsivo rifiuta questa affermazione. Né io ho mai affermato che il linguaggio sia pre-sociale. E certamente sono d'accordo con l'asserzione secondo cui l'analisi di ciò che costituisce un contesto è una questione importante e necessaria. Io non credo che i contesti siano 'dati' e ho discusso contro questo nel mio lavoro per più d'un decennio. Per questo spero d'essere perdonata se

eviterò, come intendo fare, di rispondere alle critiche che hanno un sapore più esaltato che filosofico.

Comunque, ciò che spero di fare è insistere sull'importante dibattito tra noi circa il modo di afferrare il meccanismo della riarticolazione egemonica. Io mi preoccupo apertamente della degradazione del 'sociale' e ritengo che se la nostra svolta linguistica nella politica diventa una svolta formalista, ripeteremo gli errori prospettati da Wittgenstein nelle Ricerche filosofiche. Sono d'accordo, per esempio, che una delle questioni chiave da formulare sia “se le società concrete, al di là dei movimenti legati alla loro concretezza, siano portate a generare significanti tendenzialmente vuoti” (EL, 192).

Ma Laclau ed io non siamo d'accordo su come pensare al meglio questo “vuoto”. Per lui si tratta d'un 'vuoto' generalizzato che può essere derivato da una teoria del segno. Io sono meno certa che il segno debba essere l'unità d'analisi, e domando se il segno non debba essere esso stesso ricollocato all'interno delle pratiche discorsive. Inoltre intendo il negativo secondo linee differenti e per pensare la negatività in quanto problema della storicità faccio ritorno ad Hegel. La mia idea, nel primo contributo a questo volume, era di affidarsi a Hegel per mettere in questione questo tipo di formalismo, ma Žižek replica che Hegel ci mostra come la stessa teorizzazione sia preparata da 'qualcosa' che non può essere completamente afferrato nei termini della teoria e prosegue presentando il 'Reale' come riferimento a questa X che fa da movente. In questo modo la sua prospettiva è per me un dilemma, dal momento che non è chiaro come includere al meglio Hegel nell'obiettivo che condividiamo.

L'ironia sta nel fatto che, per Žižek, la svolta verso Hegel offre una teoria della riflessività che è di portata trascendentale anche se la trascendentalità qui indica, attraverso la figura della extimité, un solco o una fenditura radicale all'interno della struttura. Così va riconosciuto che quella che opera nella teoria di Žižek non è una trascendentalità tradizionale. Se il formalismo è interrotto nella sua struttura da un solco o una fenditura radicale, è questo solco o fenditura a rimanere in relazione con ciò che è squarciato dalla sua presenza? In altre parole si tratta qui di un qualche genere di negazione determinata, definita proprio da ciò che nega? Oppure si tratta - come penso che Žižek ritenga - di una negazione indeterminata, di un potere originario di

negazione, che forma la condizione e il 'principio' costitutivo di ogni oggetto costituito all'interno del suo campo?

Leggere tale negatività come indeterminata, come credo che la teoria del 'Reale' richieda, è completamente differente rispetto a leggerla come determinata. Solo quest'ultima prospettiva ci permette di chiedere perché e come certi tipi di indicibilità strutturino i discorsi. Temo che i miei interlocutori considereranno questa come un'interpretazione di 'seconda classe', ma sembra importante essere in grado di mettere in discussione ciò che è forcluso e indicibile in quanto condizione asistemica d'una particolare operatività discorsiva. Questo sembra specialmente vero per i discorsi formali che rifiutano di conoscere la loro formazione in pratiche non formalizzabili⁷. Ma forse il progetto politico dell'egemonia ha subito nel tempo, trasformazioni diverse. Mi meraviglio ancora che qualcuno possa procedere con una interrogazione radicale di ciò che Laclau definisce 'nuovi movimenti sociali' e io sarei riluttante a identificare questo compito con un'analisi trascendentale delle condizioni a priori dell'articolazione politica stessa (per tutti i tempi e luoghi).

Mi sembra ancora che sia molto difficile leggere i movimenti sociali. Quale pratica interpretativa è necessaria, quando soprattutto questi movimenti potrebbero non essere indiscutibilmente nuovi, quando è dubbio se essi condividano una struttura e come una qualche struttura comune o comune condizione costitutiva possa essere conosciuta? Da quale punto di vista vantaggioso quella comunanza viene percepita, se viene percepita, e quale ruolo il punto di vista gioca nel frammentare e costituire l'oggetto interpretativo in questione?

Questo diventa un problema cruciale, sembra, quando si cerca di determinare se una 'mancanza', al cuore di tutti i processi identificatori, costituisca la condizione comune - fondamentalmente una perdita di fondazione per tutti i progetti di identità (e, di conseguenza, se tutti i 'nuovi' movimenti sociali possano essere letti adeguatamente come movimenti identitari), oppure se la pratica interpretativa, mediante la quale la 'mancanza' è attribuita ai movimenti in quanto loro condizione non-fondazionale, rappresenti essa stessa la condizione comune della loro costituzione. La questione rivela una dimensione ermeneutica della lettura dei movimenti sociali, che non può, mi sembra, essere evitata. La teoria che attribuisce la mancanza al movimento stesso diventa la

condizione della mancanza attribuita, cosicché diventa necessario stabilire cosa appartiene alla funzione performativa della teoria e cosa appartiene, per così dire, all'oggetto stesso.

Qui mi sembra che il teorico debba impegnarsi in una certa analisi riflessiva della posizione a partire dalla quale la descrizione emerge. Perché - se vogliamo affermare che tutti i nuovi movimenti sociali si strutturano sulla base di una mancanza che è la condizione dell'identificazione stessa - dobbiamo in qualche modo giustificare quest'affermazione. Ciò è reso particolarmente difficoltoso dal fatto che, apparentemente, non appare nessuna 'mancanza' in ogni modo che sia oggetto di analisi empiriche convenzionali, e che bisogna essere allenati a leggere in modi particolari, per apprezzare come il campo dell'apparenza venga strutturato da ciò che non può apparire. Inoltre, finché la 'struttura' non è evidente ad occhio nudo, anche se tra parentesi, deve avvenire qualcosa di diverso da un atto di fiducia. Rivendicare una struttura non sembrerebbe, in nessun senso usuale, essere inferenziale.

Dopo tutto, il metodo con cui Laclau e Mouffe hanno proceduto nel loro influente *Hegemony and Socialist Strategy* non consisteva nell'"analizzare i movimenti sociali nella loro specificità e poi nel derivare certi elementi tra loro comuni sulla base di uno studio empirico precedente. Allo stesso modo - se non più enfaticamente - la procedura di Žižek consiste nel dimostrare come certe formazioni politiche contemporanee, dichiarazioni, slogans e rivendicazioni, illustrino una logica che eccede le istanze della loro esemplificazione. L'istanza politica particolare riflette una struttura che è anteriore alla politica stessa, o - forse in maniera più appropriata - costituisce la condizione trascendentale del campo politico. 10

Credo che sia giusto dire che una funzione della teoria, sia per Laclau sia per Žižek (e, alla fine, per la prima dottrina di Chantal Mouffe), consista nel trarre le condizioni a priori per la stessa articolazione politica. E anche se metto in discussione l'opportunità di mobilitare, per questi scopi, Kant, non affermo per questo che il punto di partenza stesso sia a posteriori. Suggerirei che le alternative kantiane non servano qui a inquadrare la discussione⁸. Non sto suggerendo che queste analisi dovrebbero partire dalla dati dell'empirico, dal momento che sono d'accordo che ogni sforzo di descrizione empirica

avviene all'interno di una sfera teoreticamente delimitata e che l'analisi empirica in generale non possa offrire una spiegazione persuasiva della propria costituzione come campo di indagine. In questo senso, concordo sul fatto che la teoria opera al livello in cui l'oggetto di ricerca è definito e delimitato, e che non c'è datità dell'oggetto che non sia data all'interno di un campo interpretativo - data alla teoria, per così dire, come condizione della sua apparenza e leggibilità. In verità il mio compito qui è di suggerire che la formulazione di questo dibattito verrebbe profondamente fuorviata sia se concludessimo che l'analisi dell'egemonia inizia con una descrizione empirica, sia se concludessimo che essa inizia con una descrizione trascendentale.

Questo modo di polarizzare il dibattito non è necessario, è restrittivo e, cosa più importante, riprodurrebbe una binarietà che esclude lo sviluppo critico della teoria in modi che rifiutano proprio entrambe le alternative. Anzi, si può leggere lo stato di un dibattito, in cui l'a priori è contrapposto in maniera consistente all'a posteriori, come un sintomo che ci dice qualcosa della forclusione del campo concettuale, della sua restrizione a opposizioni binarie stanche, un sintomo che è pronto per una nuova apertura.

Questo problema riemerge nel secondo contributo di Žižek, quando esprime la sua preoccupazione che un rifiuto della categoria di Reale culminerebbe necessariamente nell'empirismo. Io assumo il punto - posto sia da Žižek sia da Laclau - che contrapporre una spiegazione astorica del simbolico a una nozione storica del discorso non rende giustizia alle loro posizioni; ma non sono pienamente convinta che il modo per conferire indeterminazione a tale opposizione sia porre l'astorico come condizione interna dello storico. Žižek scrive: "L'opposizione tra una barra astorica del Reale e una storicità del tutto contingente è quindi falsa: è proprio la barra 'astorica' come limite interno del processo di simbolizzazione che sostiene lo spazio della storicità" (SZ, 215).

Forse non dovrei prendere l'immagine di uno 'spazio' della storicità in modo troppo letterale, ma sembra impressionante che l'immagine scelta per una temporalità presente sia tale da contenerla e negarla. Inoltre, l'opposizione non sembra veramente superata, ma posta come caratteristica interna (invariante) di ogni storicizzazione. Così, in questa prospettiva, al cuore o nel nocciolo di ogni storicità, c'è l'astorico.

Zizek presenta altre due inversioni dialettiche di una serie di opposizioni che ritiene che io abbia formulato; mi sembra che valga la pena considerarle entrambe, dal momento che ne risulteranno probabilmente la distanza e la prossimità tra le nostre posizioni. Nel primo caso, egli afferma che il concetto di universalità “emerge come conseguenza del fatto che ogni cultura particolare non può mai essere, per ragioni a priori, esclusivamente particolare, ma ha già-sempre in se stessa 'oltrepassato i confini linguistici che rivendica’” (SZ, 217).

Potrei concordare con questa proposizione in questo senso: non si dà un'auto-identità di alcuna cultura particolare ed ogni cultura che si isola da altre culture in nome dell'autonomia culturale viene in parte sovvertita dall'attraversamento di culture che avviene ai suoi confini, se non altrove. Quindi, ogni cultura particolare ha sempre già superato il confine verso un'altra e questo superamento è essenziale a (e sovversivo di) ogni concezione di una cultura particolare. E nonostante io sia felice di fare questa formulazione in termini universali (“ogni cultura...”), sono meno sicura che l'universalità sia garantita da ragioni a priori.

È possibile specificare nessun tipo di traduzione e contaminazione, che si verificano come parte del progetto stesso di autonomia culturale, prima di analizzare le forme che questa effettivamente assume. Infatti, una delle preoccupazioni antropologiche che ho, è che se queste affermazioni possono essere fatte ad un livello a priori (chi ha accesso a questo livello e su cosa fonda l'autorità di chi pretende di descrivere tale livello?), l'analisi rende superflua ogni lettura effettiva delle traduzioni culturali in divenire. Non abbiamo bisogno di sapere nulla su di esse, dal momento che le abbiamo già determinate su di un livello evidentemente più 'fondamentale'.

Dando priorità a tale livello fondamentale rispetto ad un'analisi della pratica specifica, privilegiamo inoltre un determinato punto di vista (non quello di Marx) rispetto ad ogni analisi culturale. Il secondo problema, rispetto alla formulazione di Zizek, secondo me, sta nel fatto che svuota la forza normativa dalla traduzione come compito politico.

Se la traduzione, nelle sue parole, avviene 'già-sempre', significa questo che ogni raccomandazione politica a che essa avvenga, e avvenga in termini non imperialisti, è ridondante? Può darsi che si tratti di un'altra falsa opposizione che contrappone la sfera del già-sempre a quella della realizzazione politica ma, se è così, dobbiamo ancora essere

in grado di pensare le due prospettive insieme. In altre parole, dato il fatto che la purezza culturale è disfatta in anticipo da una contaminazione che non può espellere, come può questa impurità essere mobilitata a scopo politico per produrle un'esplicita politica dell'impurità culturale? Io credo che una migliore esposizione dell'apparente contrasto tra formalismo e storicismo che emerge in questo dibattito dipende dal porre preliminarmente questa serie di questioni, questioni che ci riportano al problema di come delineare un piano di azione senza sacrificare il valore della teoria.

Allo stesso modo Žižek si distingue da noi sul tema del potere. Egli afferma che io considero la formulazione improntata al potere dell'universalità come basata sull'esclusione di coloro che rimangono non rappresentati dai suoi termini. Egli si oppone a questo proponendo che T'Altro' dell'universalità sia il "il suo stesso gesto di fondazione permanente" (SZ, 218). Alcuni paragrafi più avanti egli chiarisce: "il potere può riprodursi solo attraverso alcune forme di auto-distanza, basandosi su regole e pratiche misconosciute e oscene che sono in conflitto con le sue norme pubbliche" (SZ, 219).

Qui Žižek offre uno di quei momenti paradigmatici in cui l'inversione dialettica che mette in opera finisce in una dialettica negativa, chiusa. Il potere che sembra opporsi all'osceno è esso stesso fondamentalmente affidato a quell'osceno ed esso stesso, alla fine, è osceno. Il problema con questa contrapposizione, come la capisco io, è questo: non tornando al problema del non rappresentato nel campo della rappresentazione, la sua risposta dà l'impressione che questo problema politico serio semplicemente non gli interessa. In secondo luogo, la versione della dialettica che offre, anche se è molto convincente e senza dubbio parzialmente vera, nondimeno rimane interna a un uso della dialettica che non dischiude alcun futuro, che rimane chiuso, una logica di inversione che estende l'identità del potere fino ad abbracciare il suo opposto ma non fa esplodere quell'identità in qualcosa di nuovo.

Significativamente, quando più avanti egli afferma che io sarei "presa in anticipo nel gioco del potere al quale [mi oppongo]" (SZ, 221), non considera che tale complicità rappresenta per me la condizione dell'azione, piuttosto che la sua distruzione. Sia Laclau sia Žižek richiamano l'attenzione sui limiti della risignificazione come strategia politica e io sono senz'altro d'accordo nell'affermare che una

tale risignificazione non possa costituire l'unica strategia politica. Fortunatamente, non credo di averlo mai affermato! Ma il rimprovero che Žizek rivolge a Laclau e a me è che “il Reale che fissa un limite alla risignificazione è il capitale” (SZ, 224).

Ritengo che questo sia un modo singolare di usare la nozione di 'Reale', a meno che egli non stia asserendo che il 'capitale', nei discorsi usati da me e Laclau, sia divenuto indicibile. Ma se sta dicendo che il 'capitale' rappresenta il limite del nostro discorso: allora egli sta - si dimentichi qui il punto 'logico' - confermando la mia stessa teoria sulle assenze che strutturano il discorso: che queste sono definite in relazione al discorso stesso e non sono derivabili in tutti i casi da una 'barra' storica che ci dà ogni campo storicizzato. Mettendo da parte questo uso butleriano del 'Reale', Žizek avanza, comunque, una buona osservazione: che non esiste in queste pagine una critica dell'economia di mercato.

Ma lui stesso non ne fornisce una. Perché è così? La mia idea è che il nostro lavoro sia motivato da un desiderio comune di una radicale ristrutturazione del mondo, un mondo con una uguaglianza economica e liberazione politica immaginati in modi molto più radicali di quanto non siano oggi. La questione, tuttavia, che ci resta da porre, credo, è come effettueremo le traduzioni tra il polo del commentario filosofico sulla politica e il polo della reimmaginazione della vita politica. Questo è certamente il tipo di questione che renderà produttiva e dinamica l'opposizione tra formalismo e storicismo, tra apparentemente a priori e a posteriori.

Si potrebbe replicare che ogni nozione di uguaglianza economica dipenderà da una comprensione più generale di uguaglianza e che questo costituisce parte di ciò che è in questione in questo tipo di lavoro. Oppure si potrebbe replicare che ogni idea di un futuro di relazioni economiche radicalmente trasformate dipenderà da una nozione di avvenire e che l'avvenire è parte di ciò di cui ci siamo occupati qui.

Ma queste risposte coprono solo una parte della questione. Infatti, cosa accade alla nozione di uguaglianza quando diventa economica? E cosa accade alla nozione di futuro quando diventa un futuro economico? Non dovremmo semplicemente 'inserire' l'economico come un campo particolare le cui condizioni di possibilità possono essere

pensate su un livello a priori. Potrebbe anche darsi che la sfera autentica dell'economico necessita di essere ripensata genealogicamente. La sua separazione dal culturale, ad esempio, secondo il lascito strutturalista nell'antropologia, potrebbe avere bisogno di essere ripensata contro coloro che affermano che la separazione stessa di queste sfere sia una conseguenza dello stesso capitale.

Non mi è sempre facile seguire l'anti-storicismo di Zizek, forse perché la circolazione del termine ha specifici significati nella configurazione accademica in cui lavoro, significati che forse non sono simili a quelli che riguardano questa situazione. Egli mette insieme la decostruzione, lo storicismo e gli studi culturali - una mossa che gli intellettuali conservatori negli Stati Uniti, come Lynne Cheney e Roger Kimball, sono abituati a fare. Al di là e contro queste posizioni, egli riafferma il valore della filosofia.

Guarda le suddette pratiche come se fossero dedite al progetto di esporre le condizioni contingenti della produzione sotto le quali diverse forme culturali sono prodotte, e intende questa ricerca genealogica della produzione come sostitutiva di o come capace di cancellare la più fondamentale ricerca dell'ontologia e del valore-verità della stessa forma. Non sono sicura di poter accettare questa distinzione, o che sia applicabile all'apparato di lavoro accademico che Zizek cerca di descrivere. "L'approccio iperautoriflessivo - scrive - esclude in anticipo il problema di 'come le cose stanno realmente'" (SZ, 234), e Zizek chiaramente lamenta questa perdita, annunciando di continuare a impegnarsi a comprendere qualcosa riguardo alla struttura dell'universo.

Se la 'verità' di come sono le cose deve essere presentata in qualche modo - se la verità, anzi, non appare mai fuori dalla presentazione - allora sembra che ne consegua che non c'è modo di dissociare la verità dalla retoricità che la rende possibile. Anzi, questo in nessun posto è testimoniato in modo più enfatico che nel lavoro di Zizek. Si consideri l'uso dell'asserzione, delle formule, degli aneddoti, della dimostrazione dialettica. Questi non sono 'extra' ornamentali che semplicemente descrivono una verità il cui valore di verità sia separabile dalla sua trasmissione sul piano retorico. La retorica costruisce pure la verità che pretende di rivelare e questa funzione metalettica del suo discorso opera con maggiore efficacia quando rimane non rivelata, quando la

'trasparenza' della rappresentazione è prodotta in maniera più netta. Fare una simile affermazione non significa dire che non si dà verità e che la verità sia il trucco o un effetto della manovra retorica, ma solo che noi siamo fondamentalmente dipendenti dal linguaggio per dire e capire cosa è vero e che la verità di quanto viene detto (o rappresentato in qualunque quantità di modi) non è separabile dal dire.

Zizek definisce la decostruzione alla luce degli apparenti divieti che formulerebbe, come se i concetti che essa interroga divenissero indicibili in virtù della loro decostruzione. Qui, sembra che a Zizek sfugga la circolazione attualmente prevalente di una 'decostruzione affermativa' elaborata in modi differenti da Derrida, Spivak e Agamben. Ci sono condizioni del discorso in cui emergono alcuni concetti e la loro capacità di iterazione attraverso contesti diversi è essa stessa condizione di una riformulazione affermativa. Così ci si può chiedere: che cosa l'umano può significare all'interno di una teoria antiumanista in modo evidente? O ci si può - e si deve - domandare: che cosa può significare l'umano nel post-umanismo?

E sicuramente Derrida non cesserebbe di porre la questione della verità, dal momento che qualunque cosa la verità debba essere, essa non sarà separabile dalla 'questione' che la fa apparire. Questo non per dire che non c'è verità, ma solo che qualunque cosa essa sarà, sarà presentata in un certo modo, forse tramite l'elisione o il silenzio, ma precisamente come qualcosa che debba essere letto. Allo stesso modo, ogni sforzo di presentare come persuasive le condizioni a priori della politicizzazione dipenderà da modalità di persuasione che invariabilmente renderanno una rivendicazione diversa da quella al cui servizio erano reclutate.

Una struttura è descritta, esposta come verità, annunciata come il modo in cui le cose sono veramente, illustrata secondo i suoi meccanismi, sviluppata in letture, film, scherzi e aneddoti storici. La verità che viene trasmessa mediante mezzi retorici di questo tipo sarà contaminata da quegli stessi mezzi, così da non apparire attualmente come una realtà trasparente, e il linguaggio non rappresenterà il vuoto vascello che la conduce. Il linguaggio non solo costruirà la verità che porta, ma porterà una verità differente rispetto a quella che era intesa, e questa sarà una verità a proposito del linguaggio, che non è superabile nella politica.

Note

1 Aristotele, *Etica nicomachea*, in *Etiche di Aristotele*, voi. V delle Opere, a cura di L. Caiani, Torino 1966 (nel testo sono riportate tra parentesi le pagine deU'ed. italiana).

2 In *The Marx-Engels Reader*, a cura di R. Tucker, New York 1978, pp. 9-11 (poi ed. it. Milano 2004, con testo tedesco a fronte).

3 Cfr. J. Butler, *Poststructuralism and Postmarxism*, in "Diacritics", 23,4 (1993), pp.3-11.

4 Cfr. M. Poovey, *A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago 1998; S.J. Yanagisako, *Transforming the Fast: Tradition and Kinship Among Japanese Americans*, Stanford 1985, pp. 1-26; P. Clastres, *La società contro lo Stato* (1974), Milano 1984.

5 Si possono vedere gli inizi di questo problema nella discussione di Lévi-Strauss sul tabù dell'incesto, un argomento che Derrida riprende in *La scrittura, il segno e il gioco nelle scienze umane*, in *La scrittura e la differenza* (1967), Torino 1990. Lévi-Strauss sostiene che il tabù dell'incesto non è né preculturale né culturale ma denota un meccanismo che trasforma regolarmente il pre-culturale in culturale. Nella misura in cui il tabù dell'incesto è 'strutturale', esso non fa parte delle organizzazioni culturali o sociali contingenti che informa, nonostante non possa facilmente essere collocato in uno spazio o tempo pre-culturale.

6 P. Bourdieu, *Il senso pratico* (1980), Roma 2003.

7 Cfr. C. Taylor, *To Follow a Rule...*, in Bourdieu. *A Critical Reader*, a cura di R. Shusterman, London 1999, pp. 29-44.

8 Vedo un posto importante per l'analisi kantiana nell'interrogazione critica della libertà e penso che questa venga chiarita in modo più utile nella *Critica del giudizio*, che nelle opere esplicitamente dedicate al tema morale. Sono in debito con Drucilla Cornell per avermi mostrato le mie affinità con la teoria kantiana della libertà in questo senso. Cfr. D. Cronell, *Response to Brenkman*, in "Critical Inquiry", 25, 1 (1999).

La costruzione dell'universale

di Ernesto Laclau

Caratteristica sorprendente dei nostri scambi in questo libro è che a dispetto di profondi disaccordi, che comunque non ci hanno impedito di scoprire importanti coincidenze, non è emersa nessuna frontiera stabile che separi le nostre posizioni in generale. Ciò è avvenuto perché né gli accordi né i disaccordi sono stati così forti da rendere possibile un'alleanza permanente tra alcuni di noi.

Mi sono trovato accanto a Žižek e contro Butler nella difesa della teoria lacaniana; dalla parte di Butler e contro Žižek nella difesa del decostruzionismo; mentre Butler e Žižek si sono scoperti alleati contro di me nella difesa di Hegel. Paradossalmente vorrei dire che questa impasse nella formazione di alleanze è uno dei maggiori successi del nostro dialogo - non solo perché la pratica di uno scambio rispettoso tra persone che sostengono posizioni differenti è, a dir poco, una specie in via d'estinzione nel paesaggio intellettuale odierno, ma anche perché la costruzione di un terreno comune o di problematiche comuni nonostante i disaccordi individuali è sempre un successo maggiore della costruzione di un discorso 'ortodosso' dogmaticamente unificato. Vorrei dedicare il terzo e ultimo intervento ad approfondire ancor di più certe categorie teoriche introdotte negli altri due saggi, così da esplorare con maggiore attenzione alcune delle loro dimensioni. Nel far ciò riuscirò a precisare meglio le differenze dai miei due interlocutori mentre, in alcuni casi, incorporerò parzialmente le loro analisi nella mia cornice teorica. Prima di far questo vorrei però commentare le nuove critiche al mio lavoro introdotte da Butler e Žižek nei loro ultimi interventi.

Affermare le differenze Sulla questione del Reale in Lacan ho reso chiara la mia posizione negli interventi precedenti e non ho molto da aggiungere. Siccome Butler non ha realmente replicato alle obiezioni da me avanzate nel primo saggio, ma ha semplicemente riaffermato la sua posizione iniziale, non penso che ci siano le basi per un'ulteriore discussione. Dobbiamo soltanto convenire di non essere d'accordo. Ci sono invece altri aspetti del suo secondo saggio su cui vorrei continuare la discussione.

1. Logica, grammatica, discorso e il Simbolico

Butler ha ammesso di aver scritto il suo pezzo prima di leggere il mio secondo contributo, dove ho già chiarito alcuni dei problemi da lei sollevati. Vorrei comunque rispondere punto per punto ai vari stadi della sua argomentazione.

(a) Logica.

Butler scrive: La mia differenza rispetto a Laclau su questo tema diventa chiara, credo, quando consideriamo il modo in cui egli definisce lo statuto 'logico' della sua analisi delle relazioni sociali: “non stiamo parlando di una logica formale, o di una più generale logica dialettica, ma dell'idea che è implicita in espressioni quali 'logica di parentela', 'logica del mercato', e così di seguito”. [...]

La mia impressione è che questo assemblamento di logica, grammatica, discorso e Simbolico taglia fuori numerosi problemi nella filosofia del linguaggio che incidono significativamente sugli argomenti costruiti sulla loro base. Sembra problematico, ad esempio, identificare la logica della pratica sociale con la sua grammatica, se non altro perché la grammatica opera, come ha fatto notare Wittgenstein, per produrre una serie di significati basati sull'uso, che nessuna analisi puramente logica può svelare. Infatti, il passaggio dal primo all'ultimo Wittgenstein è spesso inteso come l'allontanamento da un'analisi logica del linguaggio in direzione dell'analisi di una grammatica dell'uso (JB, 171-172).

Il riferimento a Wittgenstein è qui fuori luogo. Inoltre, l'argomento di Butler può essere respinto semplicemente leggendo con attenzione il passo del mio testo da lei citato. Quando Wittgenstein nei suoi primi lavori parla di 'logica', ha in mente l'analisi logica delle proposizioni di Frege e Russell, cioè si occupava della fondazione logica di qualsiasi linguaggio possibile, un progetto che poi in seguito avrebbe ripudiato.

Ora, è esattamente questa la linea di demarcazione che il mio testo prova a tracciare: accantonare l'idea di una logica generale che esprima la fondazione di ogni linguaggio possibile e insistere, al contrario, sul fatto che la logica e le logiche sono dipendenti-dal-contesto - il mercato, la parentela, e così via dipendono dal gioco linguistico in cui uno è coinvolto. Come dice Wittgenstein nelle Ricerche filosofiche: Parliamo del fenomeno spazio-temporale del linguaggio; non di una

non-cosa fuori dello spazio e del tempo [...]. Ma ne parliamo come parliamo dei pezzi degli scacchi quando enunciamo le regole del gioco e non come quando descriviamo le loro proprietà fisiche. La domanda “Che cos'è propriamente una parola?” è analoga alla domanda “Che cos'è un pezzo degli scacchi?”¹. Bene, le regole del gioco degli scacchi sono quella che io chiamo “la logica del gioco degli scacchi”. Sono interne a quel particolare gioco linguistico e non dipendono da alcuna fondazione aprioristica. In termini politici, ciò significa che ogni formazione egemonica possiede una sua logica interna, che non è niente di più che l'insieme dei giochi linguistici che è possibile giocare al suo interno.

(b) Grammatiche, logiche e discorso.

Il fraintendimento del mio testo da parte di Butler schiude la possibilità di stabilire una distinzione più precisa tra i quattro termini che, dal suo punto di vista, ho utilizzato indistintamente (logica, grammatica, discorso e il Simbolico). Per cominciare, lasciamo da parte il 'Simbolico' che è un termine lacaniano, non mio, il cui uso da parte mia equivale semplicemente a quello di 'traduzione culturale'. Per 'grammatica' intendo l'insieme di regole che governano un particolare 'gioco linguistico' (l'insieme di regole che definiscono che cosa significa giocare a scacchi, nell'esempio di Wittgenstein). Per 'logica', invece, intendo il tipo di relazioni tra entità che rende possibile le operazioni concrete di quel sistema di regole. Mentre la grammatica non fa che enunciare le regole di un particolare gioco linguistico, la logica risponde a un'altra domanda: in che modo le entità devono essere per rendere possibili quelle regole.

Categorie psicoanalitiche come 'proiezione' o 'introiezione', per esempio, presuppongono processi le cui logiche sono diverse da quelle che operano nel mondo fisico o biologico. Quando Francois Jacob, nei suoi scritti di biologia teorica, parla de “la logique du vivant”, sta usando il termine 'logica' esattamente nello stesso senso che io gli attribuisco. Per dirla ancora diversamente: mentre la 'grammatica' è sempre ontica, la 'logica' è ontologica.

E il 'discorso'? Come Butler ben sa - è un punto su cui ha molto insistito, e condivido la sua insistenza - le regole che governano giochi linguistici particolari non esauriscono le azioni sociali operative nel processo della loro implementazione. Le regole sono piegate o

trasformate quando vengono implementate. La nozione derridiana di 'iterazione', quella wittgensteiniana di 'applicazione di una regola', ma anche quella butleriana di 'performance parodistica', presuppongono la possibilità di questa piega o trasformazione. Senza tale possibilità, gli spostamenti egemonici sarebbero impossibili. L'insieme delle regole, più quelle azioni che le implementano/distorcono/sovvertono, è ciò che io chiamo “discorso”, e quando non ci riferiamo a uno specifico gioco linguistico ma all'interazione/articolazione tra una pluralità di giochi - o ciò che Wittgenstein chiama “forme di vita” - parliamo di una 'formazione discorsiva'. Come possiamo vedere, i tipi di coerenza interna richiesti da una grammatica e da una formazione discorsiva sono diversi.

Un sistema di regole tende idealmente a essere sistematico. Il fatto che questo ideale sistematico sia irraggiungibile - poiché vi saranno sempre quelli che nel linguaggio lacaniano chiamiamo 'nodi nell'ordine simbolico' - non esclude che l'ideale di sistematicità, come Idea Regolativa, operi a pieno regime in una grammatica. In una formazione discorsiva questa sistematicità invece è assente persino come Idea Regolativa, poiché deve includere al suo interno i suoi stessi antagonismi e le riarticolazioni egemoniche che sovvertono le regole e le piegano lungo direzioni contraddittorie. La sola coerenza che può essere raggiunta da una formazione discorsiva è egemonica, ed è proprio al livello delle formazioni discorsive che le logiche egemoniche sono davvero operative.

(c) Foucault.

Butler scrive: “la nozione di grammatica non coincide pienamente con la nozione di discorso sviluppata da Foucault ed elaborata in *Hegemony and Socialist Strategy* di Laclau e Mouffe” (JB, 172). Questo è un errore fattuale. La nozione di 'discorso' che Mouffe e io abbiamo elaborato in quel libro è assai differente da quella presentata da Foucault, basata com'è quest'ultima su una distinzione tra il discorsivo e il non-discorsivo che noi rigettiamo. Su questo punto, noi abbiamo criticato esplicitamente Foucault.

Oltretutto, Foucault ha avuto un'influenza assai limitata sul mio lavoro e provo per i suoi testi e le sue tesi solo una cauta simpatia. Per quanto riguarda l'annotazione di Butler per cui “non è chiaro se 'un discorso' possa essere riferito ad una unità statica, allo stesso modo in

cui possono esserlo una logica o una grammatica” (TB, 172), sono completamente d'accordo con lei - penso che le distinzioni introdotte nel paragrafo precedente rendano la mia posizione sulla questione sufficientemente chiara.

Per finire Butler afferma che per Foucault “Non c'è ricorso [...] ad una singola struttura o ad una singola mancanza che sottolinea ogni formazione discorsiva. Il nostro esilio nella eterogeneità è, in questo senso, irreversibile” (JB, 173).

Che si tratti oppure no di un'accurata descrizione delle posizioni di Foucault, non posso accettare quest'affermazione senza fare qualche distinguo. Vorrei lasciar perdere l'interpretazione butleriana di Lacan, che non commenterò ulteriormente. Tutto il problema verte in realtà su come noi concepiamo un “esilio nell'eterogeneità”. Se ciò sta a significare che le nostre posizioni non possiedono una 'fortissima trascendentalità' e non si può legiferare *sub specie aeternitatis*, non avrei niente da ridire. Tuttavia il mio sospetto è che Butler pensi ad altro, ossia che non è possibile affermare alcun principio, o alcuna regola, la cui pretesa di validità si spinga oltre un certo contesto culturale. Ora, se questo è ciò che intende, ritengo che l'asserzione sull'“esilio” non sia corretta.

In primo luogo perché né Foucault né Butler né nessun altro teorico degno di questo nome può operare senza categorie più ampie di quelle che vigono in un contesto particolare. Quando Foucault, nell'Archeologia del sapere, parla di oggetti, modalità enunciative, concetti, strategie, e così via, chiaramente non sta limitando l'area di validità di queste categorie a un particolare contesto culturale. Ciò che qui viene confuso è la contingenza e la dipendenza-dal-contesto della posizione di enunciazione di chi parla da un lato, con il campo di applicabilità che questi attribuisce alle sue categorie (un campo che potrebbe tranquillamente essere 'universale') dall'altro.

In secondo luogo, per ragioni che ho già esposto nel mio secondo intervento, una simile contestualizzazione del campo di validità delle proprie tesi risulterebbe per Butler controproducente, perché in tal caso dovrebbe specificare tali contesti, cosa che potrebbe fare solo attraverso un discorso metacontestuale dotato di una validità aprioristica trascendentale. La strozzatura che si produce così sul problema dello storicismo è chiara: o storicizzare il luogo di enunciazione - il che non

dirà nulla sul grado di 'universalità' attribuito alle asserzioni - o legiferare su questo grado di universalità - il che si potrà fare solo trascendentalizzando la posizione di enunciazione. Penso che il mio storicismo sia più conseguente di quello di Butler.

2. Intellettuali

Butler, dopo avermi citato a proposito del fatto che un'universalità contingente richiede costitutivamente mediazione politica e relazioni di rappresentazione, sostiene che (per me) “Quest'ultima non solo necessita del ruolo dell'intellettuale come collegamento di mediazione, ma specifica questo ruolo come un ruolo di analisi logica” (TB, 166). Poco dopo aggiunge: Io non credo che l'intellettuale possa trovarsi a una distanza radicale da tali movimenti, sebbene non sia sicura di poter tornare alla nozione gramsciana dell'intellettuale 'organico', pur rispettando l'edizione contemporanea di quel modello nell'opera e nella persona di Angela Davis. Ma vi partecipo da questo punto di vista: non penso che il ruolo dell'intellettuale consista nel prendere i nuovi movimenti sociali come oggetti di analisi intellettuale, e di derivarne la forma logica delle rivendicazioni, senza studiare effettivamente le stesse rivendicazioni per vedere se la logica in questione si adatta ai fenomeni che abbiamo sotto mano (JB, 170-171).

Questo passo non solo mostra un fraintendimento stupefacente della mia posizione, ma insinua anche il dubbio che Butler non abbia realmente compreso il significato dell'“intellettuale organico” in Gramsci. Cominciamo con Gramsci. Un “intellettuale organico” per Gramsci non è qualcuno che compie un'analisi logica dei concetti. È qualcuno di impegnato nella pratica dell'articolazione, che è una componente essenziale nella costruzione dell'egemonia di un gruppo sindacalisti, tecnici di vario genere, giornalisti e altri erano, per Gramsci, degli intellettuali organici, da lui contrapposti alla tradizionale figura del 'grande' intellettuale.

La questione dello status dell'intellettuale fu assai dibattuta nella Seconda Internazionale, specialmente nell'austro-marxismo - Adler scrisse un libro su Il socialismo e gli intellettuali dove ruppe con il sociologismo di Kautsky, avanzando delle posizioni che per certi versi anticipavano Gramsci. Il problema più discusso era il seguente: il socialismo non emerge spontaneamente dalla classe operaia, ma va

introdotto dagli intellettuali socialisti (basti ricordare che per Marx i filosofi trovano le loro armi materiali nel proletariato, e il proletariato trova le sue armi spirituali nella filosofia). Solo che la difficoltà teorica era questa: come conservare una prospettiva di classe (operaia), dal momento che i maggiori intellettuali socialisti provenivano dalla piccola borghesia?

Il problema degli intellettuali fu in effetti uno dei primi - assieme al nazionalismo - a mostrare i limiti interni del riduzionismo di classe della teoria marxista. La situazione ad ogni modo non fu troppo drammatizzata, poiché la maggior parte dei marxisti di allora si attendevano che la formazione del soggetto rivoluzionario fosse il risultato delle inesorabili leggi dello sviluppo capitalistico, e dunque la mediazione intellettuale/ideologica, benché non trascurabile, era vista come un problema minore. Per Gramsci, invece, la situazione era completamente diversa: la costruzione di una volontà collettiva egemonica dipendeva per lui dalle iniziative politiche, che non erano effetti necessari di una qualche legge infrastrutturale di movimento.

L'ambito della costruzione politica contingente veniva così incredibilmente allargato. Ciò ebbe l'effetto, da un lato, di accrescere il ruolo della funzione intellettuale nella costruzione dell'egemonia, dall'altro, di condurre all'impossibilità di restringere questa funzione a un gruppo o a una casta con cui gli intellettuali erano stati tradizionalmente identificati.

Questa concezione allargata dell'intellettuale - che, come ho detto, comprendeva allora sindacalisti, tecnici, giornalisti e altri, ai quali potremmo aggiungere oggi assistenti sociali, registi, gruppi di autocoscienza, ecc. - fu chiamata da Gramsci "intellettuale organico". E a questa idea allargata del ruolo dell'intellettuale nella costruzione dell'egemonia che pensavo quando ho detto che l'universalità contingente richiede mediazione politica e relazioni di rappresentazione. Naturalmente non ho mai sostenuto la tesi ridicola che il ruolo di questa mediazione intellettuale spetti all'analisi logica. Sfido la mia amica Judith a trovare nel mio lavoro una singola frase in cui io affermo qualcosa che si avvicina anche lontanamente a una simile assurdità. Il modo in cui concepisco il mio ruolo politico in quanto filosofo è un problema diverso.

La caratterizzazione del mio approccio in questo campo come 'analisi logica dei concetti' - cosa che mi trasformerebbe in una sorta di positivista logico - sarebbe comunque una rappresentazione errata; è vero invece che nel mio lavoro ho avuto spesso a che fare con gli strumenti retorici e discorsivi attraverso cui le relazioni sociali articolate contingentemente vengono 'naturalizzate' per legittimare le relazioni di potere. Questo compito, ovviamente, è assai diverso dalla mera analisi logica dei concetti nella tradizione della filosofia analitica, e sono pronto a difendere la sua rilevanza intellettuale e politica.

Vorrei anche domandare: non si tratta forse di una componente centrale anche nel progetto intellettuale di Judith Butler? Butler dice altre cose su di me che mi piacerebbe commentare, ma dato che non implicano alcun fraintendimento da parte sua, e considerato che sono così rilevanti e interessanti - oltre che facili da integrare nel mio modello sui rapporti tra universalità e particolarità - ci tornerò dopo.

Passo ora alle critiche di Zizek.

1. Sugli orizzonti

Zizek richiama l'attenzione del lettore su: Butler, al pari di Laclau, nel criticare il vecchio marxismo 'essenzialista', è costretta ad ammettere tacitamente una serie di premesse [: essi] non mettono mai in questione i fondamentali dell'economia capitalistica di mercato e del regime politico liberal-democratico; non vedono mai la possibilità di un regime economico-politico completamente diverso. E, in tal modo, essi prendono pienamente parte all'abbandono di tali questioni tipico della Sinistra 'post-moderna': tutti i cambiamenti da loro proposti sono cambiamenti all'interno di questo regime economico-politico (SZ, 224-225).

Il lettore mi scuserà se sorrido per l'ingenuo autocompiacimento di questo passaggio para-rivoluzionario, poiché se Butler e io non prefiguriamo “la possibilità di un regime economico-politico completamente diverso”, non è che Zizek ci aiuti molto a farlo.

Nel suo precedente saggio ci ha detto di voler sovvertire il capitalismo; ora dobbiamo prender nota che vuole sbarazzarsi pure dei regimi liberaldemocratici, per sostituirli con un regime completamente diverso, su cui però non ha la cortesia di spendere una parola. Possiamo solo tentare di indovinare. Ora, al di là della società capitalistica e dei

parallelogrammi di Mr. Owen, Zizek conosce effettivamente un terzo tipo di struttura sociopolitica: i regimi burocratici comunisti dell'Europa dell'Est in cui ha vissuto. È questo che ha in mente? Vuole sostituire la liberal-democrazia con un sistema politico mono-partitico, vuole minare la divisione dei poteri e imporre la censura alla stampa?

In Slovenia, Zizek appartiene a un partito liberale ed è stato candidato alla presidenza nelle prime elezioni dopo il crollo del comunismo. Ha detto forse agli elettori sloveni che il suo obiettivo era quello di abolire la liberal-democrazia, un regime che era stato lentamente e dolorosamente partorito dalle campagne di liberalizzazione protrattesi per tutti gli anni Ottanta, in cui Zizek stesso era stato molto attivo?

Se invece ha in mente qualcosa di diverso, ha l'elementare dovere intellettuale e politico di dirci cos'è. Anche Hitler e Mussolini hanno abolito regimi politici liberal-democratici sostituendoli con qualcosa di "radicalmente diverso". Solo se ci saremo chiariti su questo potremo cominciare a parlare di politica, abbandonando il terreno teologico.

Prima di allora, non potrò sapere di che cosa stia parlando Zizek - e più il nostro scambio prosegue, più mi convinco che nemmeno Zizek sa davvero di che cosa sta parlando. Tutto ciò mi induce a pensare - cosa per nulla evidente ai miei occhi quando abbiamo cominciato questo dialogo - che il pensiero di Zizek non sia organizzato intorno a una riflessione realmente politica, ma che si tratti piuttosto di un discorso psicoanalitico che attinge i propri esempi dal campo politico-ideologico. In tal senso, sono d'accordo con Butler quando afferma, a proposito di Zizek, che nel suo discorso "Gli esempi funzionano in modo allegorico presumendo che sia possibile separare l'esempio illustrativo dal contenuto che cerca d'illuminare" (JB, 158).

È certamente vero che nel fare ciò Zizek elabora una miriade di osservazioni perspicaci che gettano luce sulla strutturazione del campo politico-ideologico - e mostrano, a fortiori, la fruttuosità della psicoanalisi per il pensiero politico - ma tutto ciò è ben lungi dall'offrire una prospettiva politica che, per essere davvero tale, dovrebbe essere centrata su una riflessione strategica. Posso discutere di politica con Butler visto che parla del mondo reale, e dei problemi strategici di persone coinvolte in lotte concrete, ma con Zizek non è possibile nemmeno muovere i primi passi in tale direzione. L'unica cosa che

possiamo tirargli fuori sono inviti alla sovversione del capitalismo oppure all'abolizione della democrazia liberale - cose che non hanno alcun significato. Per di più il suo modo di lavorare con categorie marxiste consiste nell'iscriverle in un orizzonte semi-metafisico che se fosse accettato, ma non ci credo molto, riporterebbe l'agenda della Sinistra indietro di cinquant'anni.

Prendiamo qualche esempio.

(a) Zizek scrive: Laclau afferma che il capitalismo è un inconsistente assemblaggio di componenti eterogenee, combinate assieme sullo sfondo di una costellazione storica contingente. Non si tratta dunque di una totalità omogenea, obbediente a una comune logica di base. La mia risposta si rifà, qui, alla logica hegeliana del rovesciamento retroattivo della contingenza nella necessità: [...] il capitalismo ha 'posto i suoi stessi presupposti' retroattivamente, e ha reinscritto le sue circostanze esterne/contingenti in una logica onnicomprensiva che può essere generata da un'elementare matrice concettuale (la contraddizione implicita nello scambio delle merci, ecc.). In un'analisi veramente dialettica, la 'necessità' di una totalità non preclude le sue origini contingenti e la natura eterogenea delle sue componenti - sono questi semmai i suoi presupposti, che vengono posti in seguito e totalizzati retroattivamente dall'emergere della totalità dialettica (SZ, 226-227). Hegel dixit.

Bene, come nei tribunali, non è richiesta alcuna prova all'accusa quando la difesa ammette la colpevolezza. Zizek ci sta dicendo:

(1) che il grado di totalizzazione che potrebbe essere raggiunto dall'economia capitalista non è l'effetto di una costruzione egemonica che articola una varietà di dimensioni politiche, economiche, ideologiche, bensì un processo economico auto-generatosi che semplicemente sviluppa le conseguenze logiche derivanti da “un'elementare matrice concettuale”;

(2) che, di riflesso, le logiche egemoniche non sono costitutive del sociale, ma processi secondari che hanno luogo all'interno della cornice capitalistica che è a sua volta benché retroattivamente - auto-fondata. In tal modo, tutto ciò che le teorie marxiane e socialiste dell'economia hanno tentato di realizzare negli ultimi cinquanta o sessant'anni - dalla critica sraffiana alla teoria del valore alla base del lavoro allo studio dei processi di accumulazione del capitale, dall'analisi del ruolo dello Stato

nei processi di accumulazione alla scuola della regolazione - è cancellato con un colpo di spugna, o piuttosto è totalmente ignorato, in nome di un ritorno al mito ottocentesco di uno spazio economico chiuso in se stesso. E questo sulla base di un principio aprioristico hegeliano che si suppone applicabile a ogni cosa nell'universo.

(b) Secondo Žižek, il capitalismo è il Reale delle società contemporanee, dato che è ciò che sempre ritorna. Ora, lui sa bene quanto me cos'è il Reale lacaniano; dunque dovrebbe anche sapere che il capitalismo non può essere il Reale lacaniano. Il Reale lacaniano è ciò che resiste alla simbolizzazione e mostra se stesso solo attraverso i suoi effetti dirompenti. Il capitalismo invece come insieme di istituzioni, pratiche e via di seguito, può operare solo all'interno di un ordine simbolico. E se per giunta qualcuno volesse pensare - come fa Žižek - che il capitalismo è una cornice auto-generatasi che scaturisce da un'elementare matrice concettuale, allora dovrebbe essere pienamente comprensibile concettualmente e dunque costituire una totalità simbolica senza falle. (Il fatto che il capitalismo possa causare, come ogni area del simbolico, effetti distorsivi - e quindi reali - sulle altre aree, non significa che esso sia, in quanto tale, il Reale.)

Ma, come Žižek ben sa, non esistono totalità simboliche senza falle. Il capitalismo è semmai dislocato dal Reale ed è aperto a ri-totalizzazioni egemoniche contingenti. Ergo, non può essere il *fundamentum inconcussum*, la cornice al cui interno hanno luogo le lotte egemoniche, perché - in quanto totalità - è esso stesso solo il risultato di stabilizzazioni egemoniche parziali. La totalità non potrà mai generarsi dal suo interno, poiché l'interno sarà sempre contaminato da un'esteriorità inestirpabile.

Ciò significa che il rovesciamento retroattivo hegeliano della contingenza in necessità si rivela uno strumento concettuale inadeguato per pensare la logica di una ri-totalizzazione egemonica. (Si tratta di un buon esempio del cortocircuito che è innescato da Žižek ogni volta che tenta di combinare il suo essere lacaniano col suo essere hegeliano.)

Riassumiamo dunque le cose fino a questo punto. All'inizio guardavo con simpatia all'insistenza di Žižek sulla necessità di una prospettiva più globale per la Sinistra. Anch'io penso, come lui, che la Sinistra si sia mossa troppo verso una politica orientata ai singoli problemi e verso lotte puramente difensive, rinunciando a un pensiero

strategico su prospettive più globali di cambiamento. Ma più la nostra discussione è andata avanti, più mi sono reso conto che la mia simpatia per la politica di Zizek era in gran parte l'effetto di un miraggio.

Questi i principali punti di discrepanza:

(1) Zizek pensa che il grado di globalità o universalità di una lotta dipenda dalla sua localizzazione nella struttura sociale: alcune lotte concepite come 'lotta di classe' - soprattutto quelle degli operai sarebbero spontaneamente e tendenzialmente più 'universali' nei loro effetti perché collocate alla 'radice' del sistema capitalistico; mentre altre, più 'culturali' nei loro obiettivi - il multiculturalismo è una di queste - sarebbero più inclini al particolarismo e, di conseguenza, più facili da integrare all'interno dell'attuale sistema di dominio.

Dal mio punto di vista, si tratta di una distinzione spuria. Non c'è lotta che abbia già scritta in sé la garanzia di essere un focus privilegiato di effetti politici universalistici. Le domande dei lavoratori - salari più alti, riduzione dell'orario di lavoro, migliori condizioni sul luogo di lavoro, e via di seguito - possono, in determinate circostanze, essere integrate nel sistema tanto quanto quelle di altri gruppi. Al contrario, data la globalizzazione del capitalismo, potrebbero realizzarsi dislocazioni che scatenano movimenti contro il sistema condotti da gruppi che non rientrano direttamente nei rapporti capitalistici di produzione. Dunque, mentre per Zizek la distinzione tra 'lotta di classe' e 'post-modernismo' è fondamentale, per me invece tende a svanire.

(2) Zizek si muove all'interno di una nuova versione del tradizionale modello base/superstruttura. Ci sarebbe un livello fondamentale in cui il capitalismo procede seguendo una sua propria logica, senza subire influenze esterne, e uno più superficiale in cui avvengono le articolazioni egemoniche; la 'base' opera come cornice, ponendo una sorta di limite a priori a ciò che è storicamente realizzabile attraverso l'azione di massa. Per me, invece, la cornice stessa è l'effetto di articolazioni egemoniche contingenti; e dunque le relazioni tra i suoi componenti sono essenzialmente instabili e costantemente spostate da interventi storici contingenti.

(3) Le immagini connesse alla metafora base/superstruttura sono decisive per la visione che Zizek ha delle alternative politiche. Egli distingue tra lotte per cambiare il sistema e lotte interne al sistema. Non penso che una simile distinzione, posta in questi termini, possa essere

valida. La domanda cruciale è: quanto è sistematico il sistema? Se concepiamo questa sistematicità come il risultato di leggi endogene di sviluppo - come nel caso del rovesciamento retroattivo della contingenza in necessità - l'unica alternativa è ancora una volta tra la possibilità che quelle leggi conducano, attraverso il loro operare, all'auto-distruzione del sistema (ci basti ricordare il dibattito, nella Seconda Internazionale, sul collasso meccanico del sistema) e la possibilità di una distruzione del sistema dall'esterno. Se, al contrario, la sistematicità è vista come una costruzione egemonica, il cambiamento storico è immaginabile come uno spostamento nelle relazioni tra i suoi elementi - alcuni interni e altri esterni a ciò che quel sistema è stato fino ad allora.

Potremmo ora avanzare alcune domande: come è possibile mantenere un'economia di mercato che sia compatibile con un alto grado di controllo sociale dei processi produttivi? Quale ristrutturazione delle istituzioni democratiche liberali è necessaria affinché questo controllo democratico diventi effettivo, e non degeneri in una regolazione da parte di una burocrazia onnipotente? Come dovrebbe essere concepita la democratizzazione per rendere possibile effetti politici che siano comunque compatibili con il pluralismo sociale e culturale in una data società? Queste domande sono pensabili all'interno della strategia gramsciana della guerra di posizione, mentre nella proposta di Žižek di una lotta diretta per la sovversione del capitalismo e l'abolizione della liberal-democrazia leggo solo dei precetti per l'immobilismo e la sterilità politici.

2. La distinzione tra descrittivo e normativo

Qui, mi trovo in larga misura d'accordo con Žižek, e posso solo sottoscrivere la sua tesi che “Non ci sono basi 'oggettive' per una decisione, dal momento che queste basi sono già sempre retroattivamente formate dall'orizzonte di una decisione” (SZ, 231). Alla fine del suo secondo saggio, in un passaggio ben argomentato, Žižek mostra che “il Reale lacaniano, la barra di impossibilità, non attraversa in primo luogo il soggetto, ma il 'grande Altro' stesso, la 'sostanza' socio-simbolica che fronteggia il soggetto e in cui il soggetto è costretto” (SZ, 259). E arriva poi a concludere che “non esiste un 'grande Altro' che fornisca una garanzia ultima, una copertura

ontologica alla decisione del soggetto”. Tutto ciò, come ho detto, è argomentato con finezza e fornisce nuove ragioni per chiedersi se sia realmente possibile una descrizione pura. Ma proprio perché mi trovo d'accordo con Žižek su questo punto, trovo inconsistente il fatto che mi accusi di fare affidamento “su un gap non tematizzato tra il descrittivo e il normativo, nella misura in cui questa teoria [la teoria dell'egemonia] funziona da strumento concettuale neutrale per prendere in esame ogni formazione ideologica” (SZ, 231).

Se ho inteso correttamente il suo pensiero, Žižek non sta sostenendo che una teoria non debba essere puramente descrittiva: la sua tesi è che una teoria puramente descrittiva sia impossibile. Ma non può accusarmi allora di qualcosa che di fatto è impossibile - a meno che io abbia affermato (e non l'ho fatto) che è possibile, nel qual caso, comunque, la sua critica dovrebbe svelare le occulte basi normative della mia descrizione. Ripeto qui ciò che ho detto prima rispondendo a una critica avanzata da Butler: non c'è ragione per cui un atteggiamento normativo, che in ogni caso costruirà fatti e includerà descrizioni, non possa elaborare categorie più astratte, generalizzabili a una pluralità di situazioni. E un non sequitur che le radici pratico-normative delle descrizioni limitino il grado di universalità delle categorie da esse derivabili.

Vorrei aggiungere a tale proposito che *Hegemony and Socialist Strategy* era concepito, già il titolo lo segnala, come una riflessione sulla strategia. Il libro comincia con un'analisi degli ostacoli che la strategia marxista classica incontrò nella Seconda Internazionale, di fronte agli sviluppi di un sistema capitalistico che andava contro le predizioni di Marx. La nuova categoria di 'egemonia' è presentata come una risposta a questi ostacoli e come un tentativo di riprendere l'iniziativa socialista su un terreno storico mutato. Anche la 'democrazia radicale' dovrebbe essere concepita negli stessi termini: come la descrizione di un progetto politico che ripensa la strategia egemonica nelle nuove condizioni storiche delle società contemporanee.

Ovviamente, una volta che uno immagina il suo progetto in termini egemonici, può anche cominciare a utilizzare la categoria in senso più generale, come una categoria applicabile alle pratiche di diversi settori sociali e di diversi periodi storici - tipo la categoria di 'modo di produzione', che poteva emergere solo nel contesto della produzione

capitalistica moderna ma, una volta emersa, poteva anche essere applicata a formazioni sociali differenti senza intoppi logici. Ciò che è sbagliato credere, come Žižek fa, è che uno parta da un livello neutrale di generalità e debba poi dedurre da quel livello le proprie scelte politiche - una deduzione che sarebbe ovviamente impossibile. Per la stessa ragione, penso che l'identica critica che egli avanza in *Il soggetto scabroso* contro altri autori - Badiou, Balibar, Foucault, Rancière - sia mal congegnata.

Una critica che invece potrebbe essere legittimamente diretta al mio lavoro è che nel passaggio dal marxismo classico all'“egemonia”, e da quest'ultima alla 'democrazia radicale', ha luogo una estensione dell'area del progetto descrittivo/normativo, cosa cui dovrebbe fare seguito una estensione dell'area dell'argomentazione normativa - mentre nel mio lavoro questa estensione non è andata abbastanza avanti. In altre parole, nel formulare un progetto politico che si rivolga a una nuova situazione, la dimensione descrittiva è avanzata più rapidamente di quella normativa. Penso che questa sia una critica valida, e intendo restaurare il giusto equilibrio tra le due dimensioni nei lavori futuri. Ma si tratta di una critica molto diversa da quella formulata da Žižek.

3. Hegel, di nuovo

Sarò molto breve su questo punto, avendo già elaborato gran parte di ciò che avevo da dire nel mio primo intervento. Riguardo il “rovesciamento retroattivo della contingenza nella necessità”, ho già spiegato perché questo movimento sia insufficiente per afferrare il funzionamento delle logiche egemoniche. Per quanto riguarda l'affermazione di Žižek per cui “la crepa di cui Laclau parla è già riscontrabile all'interno del progetto di Hegel, un progetto ambiguo in ogni suo dettaglio” (SZ, 229), ebbene... non so se sta sostenendo qualcosa di diverso da quanto ho sostenuto io nel primo saggio, vale a dire che la ragione in Hegel è catturata in un doppio movimento: da un lato, tenta di sottomettere a sé l'intero mondo delle differenze, mentre dall'altro quest'ultimo sovverte il lavoro della ragione.

In effetti, il riferimento ben scelto all'“Anima Bella” è un esempio eccellente di ciò che avevo in mente. Il punto su cui siamo in disaccordo è che Žižek trasforma questa ambiguità nell'unilateralizzazione di uno dei due poli; e inoltre non tiene

sufficientemente in conto che ogniquale volta Hegel esplicita il suo progetto, è sempre, invariabilmente, il lato panlogistico che predomina. Mi basti menzionare, tra le centinaia di esempi che potrei addurre, la caratterizzazione dei compiti della filosofia nel primo capitolo della Logica nell'Enciclopedia. Lo stesso valga per Butler, la quale afferma nel suo secondo intervento che il regno della Sittlichkeit dovrebbe essere considerato come governato da variazioni completamente contingenti, in opposizione al concetto dello Stato.

Vorrei obiettarle due cose. Primo, non può separare, senza fare violenza al testo hegeliano, la sfera della Sittlichkeit dalla sfera dello Stato: sono annodate l'una all'altra da legami dialettici necessari. Secondo, se è vero che per Hegel, come lei afferma, "Queste norme [della Sittlichkeit] non assumono alcuna forma 'necessaria', perché esse non solo si succedono nel tempo l'un l'altra, ma regolarmente pervengono a scontri critici che le costringono a riarticolarsi" (JB, 174), la successione delle culture è pur sempre governata da una dialettica necessaria che è pienamente afferrabile nella 'storia del mondo'. Come nel caso di Žižek, non mi oppongo ai giochi linguistici che Butler gioca con le categorie hegeliane, a patto che sia chiaro che, nel giocarli, si spinge decisamente oltre Hegel.

Decostruire le classi

È ora di passare a descrivere quell'articolazione tra universalità e particolarità che è compatibile con le logiche egemoniche. Per farlo, desidero prima occuparmi della categoria di 'classe' e del modo in cui si è presentificata in molti discorsi contemporanei. Mi riferirò qui a due giochi linguistici molto frequenti con il termine 'classe'.

1. Il primo tenta di conservare la categoria, ma rendendola compatibile con la proliferazione di identità connesse ai nuovi movimenti sociali. La pratica usuale è trasformare la categoria di 'classe' in uno dei tanti anelli di una catena enumerativa.

Così, accade spesso che quando uno sta ragionando sulle nuove identità e sulle loro specifiche domande, compia enumerazioni del tipo 'razza, genere, etnia, ecc., e classe' - dove solitamente l'«e» è sottolineato

da un'intonazione della voce, come a dire: “non dimentichiamoci del vecchio compagno”.

Ciò soddisfa l'oratore poiché pensa di aver trovato in tal modo la quadratura del cerchio tra la necessità di affermare nuove identità e un certo marxismo che non vuole abbandonare - del resto anche Butler pensa e agisce in questa maniera. Ciò che Butler, e naturalmente il nostro oratore, non capiscono è che ciò che hanno detto è radicalmente incompatibile con la teoria marxista delle classi. Il concetto marxista di 'classe' non può essere incorporato in una catena enumerativa di identità, semplicemente perché si suppone che sia il centro articolatorio attorno a cui si costituiscono tutte le altre identità. Una volta persa questa funzione articolatoria e diventata parte di una catena che abbraccia una pluralità di identità, che cosa significa e che cosa indica la categoria di 'classe'? Differenza di ceto o di ricchezza? Una categoria professionale? Un gruppo appartenente a una diversa area geografica?

Non è chiaro. Il termine 'classe', quando diventa parte di una catena enumerativa, perde il suo ruolo di articolazione senza acquisire un nuovo significato preciso. Ci stiamo confrontando allora con qualcosa che si avvicina di molto a un 'significante fluttuante'.

2. Una seconda strategia in relazione alle classi (e in questo caso alla classe operaia) consiste nel propugnare quella che è comunemente indicata come un “concetto allargato di classe operaia”. Ricordo una conversazione con un noto sociologo americano che mi spiegava come la tesi marxista sulla crescente proletarizzazione della società si fosse ormai verificata, dato che oggi ci sono meno lavoratori autonomi che nel XIX secolo, e la vasta maggioranza della popolazione riceve stipendi/salari.

Alla mia ovvia domanda: “Allora ritieni che i manager bancari facciano parte della classe operaia?”, rispose: “Beh, no, naturalmente, lo stipendio non deve superare un certo livello”. A domande successive, dello stesso tenore, rispose ponendo l'accento su ulteriori caratteristiche sociologiche finché, alla fine, gli posi due domande cui proprio non seppe rispondere: (a) “Come fai a sapere che quest'insieme di caratteristiche descrittive confluiscono in uno stesso agente sociale 'realmente esistente'?” ; (b) “Se pure riuscissi a individuare degli agenti empirici che rispecchiano l'identikit appena offerto della 'classe operaia', la grande pluralità dei criteri non dimostra già che la classe

operaia è meno numerosa che nel XIX secolo?”. Come possiamo vedere, la specificazione dei criteri esatti per raggiungere un concetto 'allargato di classe operaia' non fa che minare gravemente il concetto stesso.

Dobbiamo prendere in esame due proprietà tipiche delle strategie discorsive appena menzionate. La prima è che, in entrambi i casi, il concetto di “classe” ha perso il suo contenuto intuitivo. Il concetto marxista classico di “classe” derivava la sua plausibilità dal fatto che stabiliva una corrispondenza tra due livelli: un'analisi strutturale formale delle tendenze della società capitalistica e degli agenti sociali prodotti da questa, nonché un'intuitiva identificazione di questi agenti. Ognuno sapeva distinguere chi erano gli operai, chi i contadini, chi i borghesi. E perlomeno i marxisti sapevano che cosa potesse significare per la classe operaia diventare una 'classe universale'. Ma il fatto stesso che il 'concetto allargato della classe operaia' si interroghi su chi siano gli operai, significa che questa corrispondenza tra il livello intuitivo e l'analisi strutturale non è più raggiungibile. Cosa ancor più grave: anche se il concetto allargato di classe operaia fosse corretto - e non lo è - sarebbe impossibile derivare da esso una qualche conclusione su una 'politica di classe', poiché allude solo a una classe operaia virtuale, cui non corrisponde alcun gruppo specificabile. Lo stesso dicasi della prima strategia: non sappiamo quale politica di classe possa derivarne, visto che l'identità degli agenti concreti è data da una enumerazione delle caratteristiche, le cui connessioni reciproche non sono pensate.

Con ciò arrivo a un secondo e più importante aspetto delle due strategie discorsive che stiamo analizzando. Qualsiasi difetto si voglia imputare alla tradizionale teoria marxista delle classi, bisogna comunque riconoscere che essa non ha mai rinunciato a essere una teoria dell'articolazione. Anche nelle forme più ingenuie di marxismo volgare si è sempre tentato di ascrivere le diverse caratteristiche degli attori sociali a diversi livelli di articolazione e di efficacia interna: la distinzione base/superstruttura, la triade economia/politica/ideologia, e via dicendo.

L'impossibilità di trattenere contenuti diversi e sempre più autonomi nei ceppi di vecchie cornici categoriali - classe, capitalismo, ecc. - ha condotto in un primo momento a meccanismi più complessi e sottili di articolazione, pur mantenendo la validità delle vecchie entità

articolatone. Così, la scuola althusseriana, tra gli anni Sessanta e Settanta, introdusse categorie quali quella di determinazione in ultima istanza, ruolo dominante, autonomia relativa, sovradeterminazione, e altre. Ciò non ha segnato però la fine del processo. Penso che l'ultimo passo nella disintegrazione delle vecchie cornici categoriali debba essere rivenuto nelle strategie enumeranti come quelle che ho appena menzionato, strategie che rinunciano alle logiche articolatorie, pur mantenendo in vita, a mo' di fantasmi, le vecchie entità articolatorie. (Nel fare un elenco non si stabilisce alcuna connessione tra le entità enumerate. Incorporare un'entità un tempo articolatoria in un semplice elenco equivale a privarla di ogni significato. Un altro modo di ottenere lo stesso effetto è quello di Žižek: proclamare a gran voce il principio della lotta di classe, e poi rifiutarsi di esporre le sue condizioni di validità.)

Per certi versi, ci troviamo in una situazione simile a quella descritta da Erich Auerbach a proposito della disgregazione della struttura ordinativa del linguaggio classico ciceroniano: con il declino dell'ordine romano, le vecchie distinzioni istituzionali furono incapaci di egemonizzare una realtà sociale sempre più caotica. Così la ricca struttura ipotattica del latino classico fu rimpiazzata da una narrativa enumerativa paratattica (et... et... et...) che addizionava l'uno all'altro i frammenti della realtà, ma era oramai incapace di pensarne le connessioni.

Sarebbe comunque un errore rigettare queste strategie enumerative come semplicemente sbagliate. Vanno viste invece come i primi tentativi discorsivi di occuparsi di quei processi che nelle società contemporanee stanno erodendo i vecchi concetti dell'analisi politica.

Vorrei accennare solo ai più visibili tra questi processi. In primo luogo il declino della classe operaia, negli ultimi trenta o quarant'anni, nel mondo del capitalismo avanzato, sia in termini di quantità sia in termini di organizzazione strutturale. Le spaccature interne, la partecipazione a una generalizzata cultura di massa - a una cultura giovanile, tra l'altro - ha seriamente eroso l'identità separata della classe operaia, così caratteristica dell'era fordista (in Europa, per esempio, si era organizzata attorno alle cinture rosse delle grandi città industriali, che erano i centri della cultura proletaria). A ciò vanno aggiunte le divisioni tra gli operai su basi di nazionalità, penso soprattutto ai

lavoratori immigrati. Né vanno dimenticati i livelli di disoccupazione, che mettono oggi sempre più in discussione la nozione di 'classe' su cui si fondava il marxismo. Per il marxismo, un certo tasso di disoccupazione era funzionale al capitalismo nella misura in cui un esercito industriale di riserva era necessario per la costituzione dei livelli di profitto richiesti dall'accumulazione capitalista. Ma se il livello di disoccupazione supera un certo limite, cessa di essere funzionale al capitalismo⁷ e mette in discussione l'identità dei disoccupati come identità di classe. E non solo dei disoccupati: neanche quelli che hanno un'occupazione possono più concepire la loro identità facendo affidamento su un meccanismo sotterraneo che alterna periodi di occupazione e di disoccupazione. Per costoro l'occupazione diventa un problema politico, cessando di essere l'effetto di un meccanismo economico auto-regolativo. In tal modo, però, le identità che risultano dalla disoccupazione strutturale saranno più aperte a costruzioni e a riarticolazioni egemoniche.

Lo stesso si potrebbe dire dei cambiamenti strutturali in atto nelle nostre società: la scomparsa di un ceto contadino, avvenuta non per l'incorporazione in una massa proletaria, come credeva Marx, ma per lo sviluppo dell'industria agricola che ha rovesciato, per la prima volta nella storia, gli equilibri tra la popolazione rurale e la popolazione urbana; l'esplosione di standard e livelli più alti di educazione, che ha fatto sì che gli studenti - sempre per la prima volta nella storia diventassero una parte importante della struttura sociale, di cui anche la politica doveva tener conto; l'incorporazione delle donne nel mercato del lavoro, che è stata l'epicentro di una gigantesca trasformazione nei rapporti tra i sessi, le cui conseguenze cominciamo appena a intravedere.

Il problema principale per un'analisi di 'classe' è il seguente: l'unità di una classe, secondo il marxismo, va concepita come un insieme di posizioni soggettive, sistematicamente interconnesse così da costituire un'identità separata, fondata su un nocciolo costituito dalla collocazione dell'agente sociale nei rapporti di produzione. Una simile concezione è minacciata se: (a) le posizioni soggettive perdono la loro sistematicità e cominciano a decentrare anziché rafforzare l'identità dell'agente sociale; (b) le logiche identitarie differenziali prescindono dai confini tra le classi e tendono a costituire identità che non combaciano con le

posizioni di classe; (c) la collocazione nel processo produttivo perde la sua centralità nel definire l'identità complessiva degli agenti sociali. Il punto chiave è: tali tendenze si sono accentuate in una fase di tardo capitalismo oppure le controtendenze, quelle che rafforzano le identità di classe, sono diventate predominanti? Quasi inutile dare una risposta.

Ci sono ancora dei residui di una piena identità di classe nel nostro mondo - una miniera qua, un'area agricola là - ma lo sviluppo va nella direzione diametralmente opposta. La piena consapevolezza di questo trend è ciò che dà verosimiglianza a quelle correnti di pensiero che Zizek raccoglie sotto la definizione di "post-modernismo". Il difetto dell'approccio post-moderno, però, è che ha trasformato la consapevolezza della dissoluzione delle identità di classe, e della disintegrazione delle classiche forme di totalizzazione, nell'affermazione di una dispersione effettiva di elementi che renderebbe obsoleta la categoria di 'articolazione'. In breve, si è trasformato il fallimento epistemologico dei classici discorsi totalizzanti in condizione ontologica di ciò che sta succedendo nel nostro mondo sociale. Ciò spiega, ancora una volta, le mie differenze con Zizek.

Entrambi sosteniamo la necessità di un discorso articolatorio che non si limiti a una pura enumerazione di identità discrete e di domande anch'esse discrete; ciononostante Zizek vede nel postmodernismo una sorta di deviazione perversa, e nella sua ricerca affannata di una dimensione articolatoria, totalizzante, torna a vecchi concetti marxisti come la 'lotta di classe' senza soffermarsi sulle tendenze storiche che obiettivamente ne minano la validità. Io, al contrario, sono pronto ad accettare la sfida del post-modernismo e a tentare di rilanciare l'idea di logiche articolatorie, rigettando completamente le tendenze particolaristiche che il discorso post-moderno ha evidenziato. Come è possibile farlo? Questo è l'ultimo problema di cui voglio occuparmi nella prossima sezione - l'ultima - di questo saggio.

Volontà collettive e totalità sociali

Se vogliamo aver successo nel nostro compito, dobbiamo fare attenzione a non fondare la logica articolatoria su qualcosa di esterno al campo delle particolarità. Piuttosto dobbiamo pensare a un'articolazione

che operi a partire dalle logiche interne delle particolarità stesse. Parimenti, l'emergenza del particolare in quanto tale non va concepita come un movimento autonomo, auto-indotto, ma va immaginata come una delle possibilità interne dischiuse dalle logiche articolatorie. Per dirla altrimenti: universalismo (momento della totalità articolata) e particolarismo non vanno concepiti come concetti opposti ma - per tornare un momento alla metafora del gioco degli scacchi come due mosse ('universalizzazione' e 'particolarizzazione') che assieme disegnano una totalità egemonica, articolatoria. Non si può pensare la totalità come una cornice al cui interno operano le pratiche egemoniche: la cornice stessa deve essere costituita per mezzo delle logiche articolatorie.

Cos'è dunque una logica articolatoria? Per spiegarlo, presenterò prima uno schema semplificato, che dopo renderò più complesso.

1. Prendiamo come punto di partenza un esempio di formazione di una volontà collettiva, esempio tratto da Rosa Luxemburg e già discusso all'inizio di *Hegemony and Socialist Strategy*: (a) In una situazione di estrema oppressione - il regime zarista per esempio - gli operai indicano uno sciopero per richiedere un aumento dei salari. La domanda è di natura particolare, ma nel contesto del regime repressivo è destinata a essere vista e giudicata come un'attività anti-sistema. Così, il significato di quella domanda sarà tagliato, sin dall'inizio, tra la propria particolarità e una dimensione più universale. (b) Questa dimensione potenzialmente più universale può ispirare lotte per domande diverse in altri settori sociali - gli studenti, per un minor rigore nella disciplina nelle scuole e nelle università; i politici liberali, per la libertà di stampa; e così via.

Ognuna di queste domande è, nella sua particolarità, sciolta dalle altre; ciò che le unisce è che assieme costituiscono una catena equivalenziale, nella misura in cui tutte sono latrici di un significato anti-sistema. La presenza di una frontiera che separa il regime oppressivo dal resto della società è la condizione stessa dell'universalizzazione delle domande via equivalenze (nelle parole di Marx: un settore sociale deve diventare 'criminalità' generale per gli obiettivi della società intesa come un intero che emerge). (c) Ora, più è estesa la catena delle equivalenze, più si sentirà la necessità di un equivalente generale che rappresenti la catena come una totalità. I

mezzi di rappresentazione sono però qui le uniche particolarità esistenti, ragion per cui una di loro dovrà assumere la rappresentazione della catena come totalità. Questa è la mossa egemonica in senso stretto: il corpo di una particolarità assume una funzione di rappresentazione universale.

Possiamo rappresentare questa serie di relazioni con un diagramma: $Z = e = e = e$. D, D2 D3 dove Z sta per “zarismo” (nel nostro esempio): la linea orizzontale per la frontiera che separa il regime oppressivo dal resto della società; i cerchi D1... D4 per le domande particolari, scisse in un semicerchio inferiore che ne rappresenta la particolarità e in un semicerchio superiore che rappresenta il loro significato anti-sistemico e che rende possibile la loro relazione equivalenziale. Per finire, D1 sopra i cerchi equivalenti sta per l'equivalente generale (è parte della catena equivalenziale ma sta anche al di sopra di essa).

Dobbiamo aggiungere un'ulteriore possibilità allo schema: che il regime oppressivo stesso si impegni in un'operazione egemonica e tenti di assorbire in maniera trasformistica (per usare un termine gramsciano) alcune delle domande d'opposizione. In tal modo il regime può destabilizzare la frontiera che lo separa dal resto della società. La maniera per farlo è rompere il legame tra una domanda particolare e la sua relazione equivalenziale con tutte le altre. Se la logica equivalenziale universalizza le domande rendendole portatrici di un significato che trascende le loro particolarità, l'operazione trasformista particularizza le domande neutralizzando il loro potenziale equivalenziale. Questa seconda logica, che è esattamente l'opposto di quella equivalenziale, è quella che chiamo “logica differenziale”. (Questa, sia detto per inciso, è la possibilità che preoccupa Žižek: che le domande dei nuovi movimenti diventino tanto specifiche da poter essere integrate in maniera trasformistica nel sistema, cessando di essere le portatrici di un significato emancipatorio più universale.)

Tutte le considerazioni precedenti mostrano chiaramente perché l'universalità, per noi, sia l'universalità di un significante vuoto: perché l'unica universalità possibile è quella costruita attraverso una catena equivalenziale. Più estesa sarà questa catena, meno l'equivalente generale sarà attaccato a significati particolaristici. Questa universalità, comunque, non sarà né formale né astratta, giacché la condizione del carattere tendenzialmente vuoto dell'equivalente generale è la crescente

estensione di una catena equivalenziale tra le particolarità. Il vuoto, dunque, presuppone qui il concreto: sia perché l'equivalente generale sarà allo stesso tempo al di sopra della catena (come suo rappresentante) e al suo interno, sia perché la catena includerà alcune equivalenze ma non altre. L'universalità ottenibile attraverso una logica equivalenziale sarà sempre, di conseguenza, un'universalità contaminata dalla particolarità. Non esiste, in senso stretto, un significante che sia realmente vuoto, un significante sarà solo tendenzialmente vuoto.

Con queste considerazioni abbiamo qualificato tre operazioni egemoniche: la logica equivalenziale, il suo corollario, ossia l'assunzione da parte di una particolarità di una funzione di rappresentazione universale, e la logica differenziale, che separa gli anelli delle catene equivalenziali. Queste tre operazioni sono quelle che chiamo logiche articolatorie. Devo ora menzionare, ma c'è spazio qui solo per menzionarle di sfuggita, alcune ulteriori dimensioni che rendono questo modello più complesso.

2. La mia analisi fin qui presupponeva la presenza di una frontiera ben definita che separa un potere oppressivo dal resto della società - sebbene abbia anche spiegato che strategie trasformistiche possono sfumare o destabilizzare questa frontiera. Nondimeno è chiaro che non c'è catena equivalenziale che possa esistere indisturbata e senza frontiera. Cosa accade allora se questo sfumare delle frontiere si fa più generale? E in quali circostanze ciò può accadere?

Ho menzionato prima che l'operazione trasformistica consiste in una logica particolarizzante, basata sulla rottura di una catena equivalenziale. Questa, però, è solo una metà della verità; l'altra metà è che l'elemento particolarizzato non rimarrà semplicemente particolare, ma entrerà in un insieme diverso di equivalenze (quelle che costituiscono l'identità dei poteri dominanti). Così, in senso stretto, il momento dell'universalità non è mai del tutto assente. Butler esprime assai bene tutto ciò quando scrive che: in quei casi in cui l'universale' perde il suo statuto vuoto e viene a rappresentare una concezione di comunità e cittadinanza circoscritta al piano etnico (Israele), o viene equiparato a certe organizzazioni parentali (la famiglia nucleare, eterosessuale) o a determinate identificazioni razziali, allora non è solo

in nome dei particolari esclusi che si verifica quella politicizzazione, ma in nome di un diverso tipo di universalità (JB, 167168).

È perfettamente vero. Non esiste una politica della pura particolarità. Anche la più particolaristica delle domande sarà tradotta in qualcosa che la trascende. Ma dato che il momento dell'universalità sarà costruito in maniera diversa a seconda dei discorsi, avremo una lotta tra diverse concezioni dell'universalità, oppure un'estensione delle logiche equivalenziali a quelle stesse concezioni, in modo tale da costruirne una ancora più ampia - senza dimenticare che un rimasuglio di particolarità rimarrà sempre inestirpabile. (Se potessimo avere un significante assolutamente vuoto, l' 'universalità' avrebbe trovato il suo vero corpo, e l'egemonia, come logica articolatoria per la costruzione di significati politici, sarebbe giunta al termine. "Vuoto totale" e 'pienezza totale' significano esattamente la stessa cosa.)

Le catene equivalenziali sono sempre disturbate, interrotte da altri interventi egemonici che costruiscono significati e identità attraverso differenti catene equivalenziali. Il significato del termine "donna", per esempio, diverrà parte di catene equivalenziali alternative se pensiamo a un discorso femminista e ai discorsi della Moral Majority. Ci sarà inoltre un'essenziale instabilità nel significato assegnato a certi significanti contesi, per effetto di una pluralità di strategie dispiegate nello stesso spazio discorsivo.

Avendo chiamato l'equivalente generale che unifica una catena equivalenziale "significante vuoto", chiamerò "significante fluttuante" quello la cui vuotezza dipende dall'instabilità creata da una pluralità di discorsi che si interrompono l'un l'altro. Nei fatti, i due processi si sovradeterminano, ma è importante comunque mantenere una distinzione analitica tra di essi. Tutto ciò significa, per quanto posso vedere, che Butler e io diamo un'interpretazione assai simile dell'interpenetrazione di universalità e di particolarità nei discorsi sociali e politici.

Vorrei concludere con una breve osservazione sui compiti e gli obiettivi della Sinistra, per come me la immagino nel contesto della politica contemporanea. Non c'è politica senza la creazione di frontiere politiche, ma la creazione di tali frontiere è tutta in salita quando non si può più fare affidamento su entità stabili (come la categoria di 'classe' nel discorso marxista) e bisogna costruire le entità sociali stesse che

dovranno essere emancipate con l'azione politica. Tale è la sfida politica dei nostri tempi, i cui contorni diventano più chiari se la confrontiamo con le tentazioni odierne di eludere la politica: sbarazzarsi delle divisioni e degli antagonismi sociali in nome di una società senza conflitti - la 'terza via', il centro radicale (non ci sono manovre economiche di destra o di sinistra, ma solo buone manovre, come ha detto l'inimitabile Tony Blair); rifugiarsi in politiche difensive, lasciando perdere ogni ipotesi strategica di cambiamento degli attuali equilibri egemonici; abbandonare del tutto la lotta politica e continuare a ripetere le vecchie formule marxiste, ormai diventate proposizioni metafisiche vuote, solo debolmente connesse a ciò che sta realmente accadendo nel mondo.

Non c'è futuro per la Sinistra se si dimostrerà incapace di creare un discorso universale espansivo, costruito a partire da, e non contro, la proliferazione dei particolarismi emersi nelle ultime decadi. Una dimensione di universalità è già operante nei discorsi che organizzano le domande particolari secondo una politica orientata ai problemi, ma si tratta di un'universalità implicita e non sviluppata, incapace di proporre se stessa come un insieme di simboli in grado di rimescolare o scuotere l'immaginazione di vasti settori della popolazione.

Il compito che abbiamo di fronte è quello di espandere questi semi di universalità, così da poter disporre di un immaginario sociale capace di competere con il consenso neoliberale che è stato l'orizzonte egemonico del mondo politico negli ultimi trent'anni. Si tratta certo di un compito difficile, ma si tratta di un compito che possiamo, almeno, formulare chiaramente. Farlo significa già aver vinto una prima, importante battaglia.

Note

1 L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche* (1953), Torino 1967, § 108, p. 66.

2 Butler dice di non esser certa di capire in che senso io parlo di 'panlogismo'. Mi basti dire che uso il termine nel senso in cui lo si usa abitualmente nella letteratura su Hegel: panlogismo è il progetto di una filosofia libera da presupposti.

3 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1830-1845), ed. it. a cura di V. Verrà, Torino 1981.

4 E. Auerbach, *Mimesis: il realismo nella letteratura occidentale* (1946), Torino 1956, capitoli 3 e 4.

5 Ci si potrebbe chiedere il perché di tutte queste contorsioni intellettuali per conservare a ogni costo la centralità della nozione di classe operaia. Non occorre un raffinato psicoanalista per capire che la ragione è solo emotiva, dato che la nozione di classe operaia come soggetto emancipatorio è profondamente radicata nell'immaginario politico della Sinistra.

6 Cfr. E. Hobsbawm, *Il secolo breve 1914-1991* (1994), Milano 2007, capitolo 10.

7 Questo argomento fu anticipato negli anni Sessanta dal sociologo argentino José Nun.

Tenere il posto libero

di Slavoj Žižek

Butler: i disagi del Reale

Probabilmente il principale oggetto del contendere nel nostro dibattito è lo statuto del Reale (lacaniano) - mi permetto, dunque, di cominciare col ribadire quello che ritengo essere il cuore del problema.

La critica di Butler si fonda sull'opposizione tra l'“ordine simbolico” (ipostatizzato, proto-trascendentale, pre-storico e pre-sociale), ossia il 'grande Altro', e la 'società' in quanto campo di conflitti socio-simbolici contingenti: le sue principali obiezioni, a Laclau o a me, possono essere ridotte a una stessa matrice: la critica sarebbe che noi ipostatizziamo una formazione storica contingente (anche se si tratta della 'mancanza' stessa) trasformandola in un a priori prototranscendentale, pre-sociale e formale. Per fare un esempio, quando io scrivo “sulla mancanza che inaugura e definisce - negativamente realtà sociali umane”, affermo “una struttura transculturale rispetto alla realtà sociale, che presuppone una socialità basata su posizioni di parentela fittizia e idealizzata che a loro volta presuppongono la famiglia eterosessuale come costituente che definisce il legame sociale per tutti gli esseri umani” (JB, 142-143).

Se formuliamo la questione in questi termini, allora certamente: Qui, di nuovo, il disaccordo sembra inevitabile. Vogliamo affermare che c'è un ideale grande Altro o un ideale piccolo Altro, che è più fondamentale di ognuna delle sue formulazioni sociali? Oppure vogliamo chiederci se una idealità che riguarda la differenza sessuale non sia costituita da norme di genere attivamente riprodotte che fanno passare la propria idealità come essenziale ai fini di una differenza sessuale presociale e ineffabile? (JB, 145)

Questo filo critico del ragionamento, tuttavia, funziona solo se il Reale (lacaniano) è silenziosamente ridotto a una norma pre-storica simbolica a priori, come è evidente nella seguente formulazione: “Il

carattere formale di questa differenza sessuale originaria, pre-sociale nella sua apparente vuotezza, è compiuto precisamente mediante la reificazione, a partire da cui un certo dimorfismo idealizzato e necessario attecchisce” (JB, 146). Se, poi, la differenza sessuale viene elevata a norma prescrittiva ideale, se tutte le varianti concrete della vita sessuale sono “determinate dalla sua condizione normativa nontematizzabile” (JB, 148-149), la conclusione di Butler diventa, senza ombra di dubbio, inevitabile: “in quanto asserzione trascendentale, la differenza sessuale dovrebbe essere rigorosamente contrastata da chiunque voglia proteggersi da una teoria che prescrive anticipatamente quali atteggiamenti sessuali saranno o non saranno permessi in una cultura intelligibile” (JB, 149).

Butler sa di certo che il “il n'y a pas de rapport sexuel” di Lacan significa, per l'appunto, che ogni rapporto sessuale 'effettivo' è sempre inficiato dal fallimento; ma interpreta tale fallimento come il fallimento della realtà storica contingente della vita sessuale nel mettere pienamente in atto la norma simbolica. Di conseguenza, può affermare che, per i lacaniani, “la differenza sessuale ha uno statuto trascendentale anche quando emergono corpi sessuati che non corrispondono direttamente all'ideale dimorfismo di genere”. Di questo passo, “Potremmo, nondimeno, spiegare l'intersessualità sostenendo che l'ideale è ancora là, ma che i corpi in questione - contingenti, formati storicamente - non si conformano all'ideale” (JB, 146, corsivo aggiunto).

Sono tentato di dire che, per avvicinarsi a ciò che Lacan intendeva con il suo “il n'y a pas de rapport sexuel”, bisognerebbe iniziare con il sostituire l’“anche quando” della citazione precedente con un nesso causale (perché): “la differenza sessuale ha uno status trascendentale perché i corpi sessuati sembrano non esaurirsi senza resto entro un ideale dimorfismo di genere”. Sarebbe a dire: lungi dall'essere utilizzata come una norma simbolica implicita cui la realtà non può mai pervenire, la differenza sessuale in quanto reale /impossibile significa precisamente che non esiste una simile norma: la differenza sessuale è quella 'roccia dell'impossibile' su cui ogni 'formalizzazione' della differenza sessuale è destinata a schiantarsi.

Nello stesso senso in cui Butler parla di 'universali in competizione', si potrebbe parlare anche di simbolizzazioni/ normativizzazioni della

differenza sessuale in competizione: se la differenza sessuale può essere detta 'formale', si tratta comunque di una strana 'forma' - una forma il cui principale effetto è quello di contrastare ogni forma universale che tenti di assorbirla. Se si insistesse con il riferimento all'opposizione tra universale e particolare, tra trascendentale e contingente/patologico, si dovrebbe poi affermare che la differenza sessuale rappresenta il paradosso del particolare che è più universale dell'universalità stessa - una differenza contingente, un resto indivisibile della sfera 'patologica' (nel senso kantiano del termine), che sempre mina in qualche maniera, attraverso un'azione di sbilanciamento, l'idealità normativa stessa.

Lungi dall'essere normativa, la differenza sessuale è quindi patologica nel senso più radicale del termine: una macchia di contingenza che ogni finzione simbolica di corrispondenza simmetrica tenta invano di cancellare. Lungi dal fissare in anticipo la varietà di forme proprie della sessualità, il Reale della differenza sessuale è la causa traumatica che mette in moto la loro proliferazione contingente¹.

Questa nozione di Reale permette anche di rispondere alla critica di Butler secondo cui Lacan ipostatizza il 'grande Altro' in una sorta di a priori trascendentale pre-storico: quando Lacan afferma enfaticamente che “non esiste il grande Altro” (il n'y a pas de grand Autre), il suo scopo è precisamente quello di dimostrare che non esiste uno schema strutturale a priori e formale, esente da contingenze storiche - esistono solo configurazioni contingenti, fragili, inconsistenti. (Inoltre, lungi dall'incarnare un'autorità simbolica paterna, il “Nome del Padre” è per Lacan un falso, un sembiante per nascondere questa inconsistenza strutturale.)

In altre parole, l'affermazione che il Reale è inerente al Simbolico è molto vicina all'altra affermazione secondo cui “non esiste il grande Altro”: il Reale lacaniano è quell’“osso di traverso” che corrode ogni idealità del Simbolico, rendendola contingente e inconsistente. Per tale ragione, lungi dall'opporsi alla storicità, il Reale è proprio il fondamento “astorico”, l'a priori della storicità stessa (e su questo punto concordo pienamente con Laclau). Possiamo quindi osservare come l'intera topologia si modifichi nel passaggio dalla descrizione di Butler del Reale e del 'grande Altro' come a priori pre-storico al loro effettivo funzionamento nell'edificio di Lacan: nel suo ritratto critico,

Butler descrive un 'grande Altro' ideale che persiste come una norma, anche se mai completamente attualizzata, anche se le contingenze della storia ostacolano la sua piena imposizione; mentre l'edificio di Lacan è 310 concentrato, invece, sulla tensione tra un 'particolare assoluto' traumatico, un nucleo che resiste alla simbolizzazione, e gli 'universali in competizione' (nei termini propri di Butler) che si sforzano invano di simbolizzarlo/normativizzarlo².

Il gap tra la forma simbolica a priori e la storia/socialità è totalmente estraneo a Lacan; in altre parole, la 'dualità' con cui Lacan opera non è la dualità della forma/norma a priori, l'ordine simbolico, e della sua imperfetta realizzazione storica: per Lacan, proprio come per Butler, non c'è niente al di là di pratiche simboliche contingenti, parziali, inconsistenti, non esiste un 'grande Altro' che garantisca la loro consistenza definitiva. E tuttavia, in contrasto con Butler e con gli storicisti, Lacan fonda la storicità su un piano differente: non tanto sul semplice eccesso empirico della società sugli schemi simbolici (qui ha ragione Laclau nella sua critica a Butler: la sua nozione di società/storia in quanto opposta al 'simbolico' è un evidente riferimento empirista a un inspiegato bene positivo della realtà), quanto sul nucleo resistente dentro lo stesso processo simbolico.

Il Reale lacaniano non è allora semplicemente un termine tecnico per definire il limite neutrale della concettualizzazione - si dovrebbe essere, d'altronde, il più precisi possibile quando si parla del rapporto tra il trauma come reale e il dominio delle pratiche storiche socio-simboliche: il Reale non corrisponde a un effetto né presociale né sociale - il punto semmai è che il sociale stesso è costituito dall'esclusione di qualche Reale traumatico. Ciò che resta 'fuori dal sociale' non è una forma/norma a priori, simbolica e positiva, bensì il suo stesso gesto, negativo, di fondazione³.

Dunque, quando Butler critica le mie supposte incoerenze, resta intrappolata nelle conseguenze della sua lettura riduttiva di Lacan: costringe Lacan in una rete di dicotomie classiche (forma trascendentale versus contenuto contingente; ideale versus materiale); e poi, quando l'oggetto resiste e non rientra nello schema, legge ciò come una prova di incoerenza della teoria criticata (dove, per esempio, io definirei il Reale "alternativamente come materiale e ideale"?).

Nello stesso spirito, Butler usa spesso il fatto, di per sé ovvio, della tensione co-dipendente fra i due termini come un argomento contro la loro distinzione concettuale. Per esempio, mentre io condivido la sua affermazione che “Non si può qui postulare, da un lato dell'analisi, la norma sociale e dall'altro, la fantasia, poiché il *modus operandi* della norma è la fantasia, e la stessa sintassi della fantasia non sarebbe leggibile senza una comprensione del lessico della norma sociale” (JB, 156), nondimeno insisto che deve essere mantenuta la distinzione formale tra questi due livelli: la norma sociale (l'insieme delle regole simboliche) è sostenuta dal fantasma, e può operare solo attraverso un supporto fantasmatico; ma il fantasma che sostiene tale processo deve nondimeno essere rimosso, escluso dal dominio pubblico.

E esattamente su questo piano che trovo problematica l'idea arendtiana di “banalità del male”: per tradurla in lacanese, la tesi di Arendt è che l'ideale soggetto-esecutore nazista (Eichmann) fosse un puro soggetto del significante, un esecutore anonimo e burocratico, privo di ogni animalità passionale - qualcuno che realizzava ciò che gli si chiedeva, o quanto da lui ci si aspettava, attraverso una pura routine, senza alcun coinvolgimento. La mia controtesi è che, lungi dal funzionare come un puro soggetto del significante senza alcun investimento fantasmatico idiosincratico, il soggetto ideale nazista dipendeva proprio da un'animalità appassionata articolata in scenari fantasmatici osceni; scenari che, però, non erano assunti in modo diretto e soggettivo come parte della sua personale autoesperienza, ma che erano esternalizzati, materializzati nell'aggettivo' apparato ideologico di Stato nazista e nei suoi meccanismi⁴.

Il modo più efficace di evidenziare la distanza teoretico-politica tra Butler e me è forse quello che passa per il riferimento a ciò che io considero il suo contributo più forte, e politicamente più impegnato, al nostro dibattito: la sua argomentazione intorno alla richiesta di riconoscimento legale dei matrimoni gay. Ammettendo prima l'esistenza dei vantaggi legati a un simile riconoscimento (le coppie gay otterrebbero gli stessi privilegi riservati alle 'tradizionali' coppie sposate, ecc.), Butler si concentra poi sulle trappole che il sostegno a tale richiesta si porta dietro: in tal modo, infatti, i gay romperebbero la loro alleanza (o, per metterla nei termini di Laclau, si autoescluderebbero dalla catena equivalenziale) con tutti coloro che non

sono inclusi nella forma legale del matrimonio in senso stretto (genitori single, soggetti non monogami, ecc.); inoltre così facendo i gay rafforzerebbero gli apparati di Stato, riconoscendo loro il diritto di regolare direttamente la vita privata delle persone.

Il risultato paradossale di ciò sarebbe che il gap tra coloro i quali godono di uno status legittimato e gli altri che vivono un'esistenza nell'ombra si troverebbe ulteriormente allargato: quelli che restano esclusi sarebbero ancora più esclusi. La contro-proposta di Butler è che, invece di sostenere la forma legale di matrimonio come fonte di condizione di privilegi (testamento, parentela, ecc.), si dovrebbe lottare per dissociare tali privilegi dalla forma del matrimonio: si dovrebbe lottare per rendere tali privilegi indipendenti dal matrimonio.

La mia prima osservazione qui, con lo sguardo volto al modo in cui l'idea di universalità politica è stata elaborata dalla recente filosofia politica francese (Rancière, Balibar, Badiou), è che io vedo l'esistenza nell'ombra di coloro che sono condannati a farsi carico di una vita spettrale, al di fuori dell'ordine globale, confusi sullo sfondo, innominabili, sommersi nella massa informe della 'popolazione', senza un ruolo preciso da attribuire a se stessi, in maniera diversa da come la vede Butler.

Direi che questo tipo di esistenza nell'ombra è a tutti gli effetti lo spazio dell'universalità politica: in politica si afferma l'universalità quando un simile agente, privo di un proprio posto, 'fuori dal sistema', pone se stesso come la perfetta incarnazione dell'universalità contro tutti coloro che prendono posto all'interno dell'ordine globale. E questo gesto è allo stesso tempo quello della soggettivazione, dal momento che il 'soggetto' designa per definizione un'entità che non è 'sostanza': un'entità dislocata, un'entità che manca di un proprio posto all'interno del tutto.

Se, chiaramente, sostengo i propositi politici di Butler, la mia preoccupazione principale riguarda il fatto che lei intende il potere dello Stato alla maniera di Foucault: ha un'idea del potere dello Stato nel senso di un agente di controllo e regolazione, inclusione ed esclusione; la resistenza al potere è dunque situata al livello delle sfere marginali di coloro i quali sono esclusi o semi-esclusi dalla rete ufficiale del potere, di coloro che sostengono, nell'ombra, un'esistenza semispettrale, senza

un loro posto all'interno dello spazio sociale, e senza la possibilità di affermare la loro identità simbolica.

Di conseguenza, Butler scorge nella lotta per l'emancipazione soprattutto una resistenza di questi agenti marginali contro i meccanismi di regolazione dello Stato, resistenza che trova posto all'interno della società civile.

Qual è, allora, il mio dissenso verso una simile configurazione del problema? Ciò che Butler si guarda dal considerare è il modo in cui lo stesso potere dello Stato è scisso all'interno e si basa su un sottosuolo spettrale, osceno: gli apparati pubblici dello Stato sono sempre integrati da un doppio oscuro, da una rete composta di rituali rinnegati, regole non scritte, istituzioni, pratiche, e così via. Oggi non si dovrebbe dimenticare che tra gli agenti 'pubblicamente' invisibili che conducono un'esistenza semi-spettrale ci sono anche, tra gli altri, coloro che affermano la supremazia bianca (milizie paramilitari per la sopravvivenza dei cristiani nel Montana, neo-nazisti, i residui del Ku Klux Klan, e così via). In altre parole, il problema non può essere limitato a quei marginali che conducono un'esistenza semispettrale, da esclusi del regime simbolico egemonico; il problema è che questo stesso regime, per sopravvivere, deve basarsi su una vasta gamma di meccanismi dallo statuto spettrale, rinnegato, escluso dal dominio pubblico.

Finanche la stessa opposizione tra Stato e società civile mostra ormai una totale ambivalenza: non sorprende che la Moral Majority si presenti (e si organizzi) come una locale resistenza della società civile contro i 'progressisti' interventi di regolazione dello Stato liberale. Benché Butler sia consapevole del potenziale sovversivo dell'idea hegeliana di 'universale concreto', direi che è la sua fondamentale adesione all'idea foucaultiana di potere a spiegare il suo fallimento nello sviluppare appieno le conseguenze dell'idea di 'universale concreto' per la nozione di potere, ma anche nel situare la spaccatura tra l'universale 'ufficiale' e il suo sottosuolo spettrale all'interno dello stesso discorso di potere egemonico, come il suo rovescio osceno.

Così, quando Butler nota, con una vena critica, che nel mio lavoro la differenza sessuale occupa una posizione distintiva all'interno della catena dei significati: da una parte è occasione della catena, dall'altra ne è un anello. Come dobbiamo pensare l'oscillazione tra questi due

significati, e sono essi sempre distinti, dato che il trascendentale è il fondamento e fornisce l'occasione per sostenere ciò che viene chiamato storico?(JB, 144) la mia risposta è che io assumo in pieno tale paradosso: è il paradosso fondamentale, strutturale della dialettica, e il concetto che indica “come dobbiamo pensare l'oscillazione tra questi due significati” fu proposto già molto tempo fa da Hegel, e poi applicato da Marx; si tratta del concetto di 'determinazione oppositiva' (genensätzliche Bestimmung), che Hegel introduce nel paragrafo sull'identità della sua grande logica.

Nel corso del processo dialettico, il genere universale incontra se stesso nella sua 'determinazione oppositiva', cioè come una delle sue specie (il che spiega il motivo per cui in Hegel, paradossalmente, ogni genere ha essenzialmente due specie: se stesso e la specie in quanto tale).

Marx fa riferimento in due occasioni a questo concetto: la prima volta nell'introduzione al manoscritto dei Grundrisse, quando sottolinea il doppio ruolo strutturale della produzione all'interno della totalità articolata di produzione, distribuzione, scambio e consumo (la produzione è al tempo stesso l'elemento universale onnicomprensivo, il principio strutturante di questa totalità, ed uno dei suoi elementi particolari); in seguito nel Capitale, quando afferma che, fra le molteplici specie di capitale, il genere universale del Capitale 'incontra se stesso' nel capitale finanziario, l'immediata incarnazione del Capitale in generale in quanto opposto ai capitali particolari. Ciò che Hegel compie con il suo concetto è quindi, dal mio punto di vista, in stretta analogia con la nozione di Laclau di relazione antagonistica: la chiave, in entrambi i casi, è che la differenza esterna (costitutiva del genere stesso) coincide con la differenza interna (tra le specie del genere). Un altro modo di affermare la stessa idea è il ben noto passaggio di Marx - sempre nell'introduzione ai Grundrisse - che dice: In tutte le forme di società vi è una determinata produzione che decide del rango e dell'influenza di tutti gli altri. E un'illuminazione generale in cui tutti gli altri colori sono immersi e che li modifica nella loro particolarità. E una atmosfera particolare che determina il peso specifico di tutto quanto essa avvolge⁵.

Questo concetto di universale sovradeterminato da una parte del suo contenuto, questo cortocircuito tra l'universale e il particolare, è la

chiave dell'"universale concreto" hegeliano, e io concordo pienamente con Butler quando, mi sembra, si richiama all'"universale concreto" nell'elaborare la sua idea di 'universalità in competizione': quando insiste sul modo in cui ogni posizione particolare, per articolare se stessa, implica una definizione (implicita o esplicita) della sua stessa forma di universalità, sta sviluppando un'idea che anch'io tento da tempo di formulare. Prendiamo l'esempio delle religioni: non basta affermare che il genere della religione è suddiviso in una varietà di specie (animismo 'primitivo', politeismo pagano, monoteismo, che si divide poi ulteriormente in ebraismo, cristianesimo, islam...); l'idea, invece, è che ciascuna di queste specie particolari implica un suo proprio concetto universale di religione, di che cosa sia la religione 'in quanto tale', e anche un suo proprio punto di vista sulle altre religioni (e sulla propria differenza da esse).

Il cristianesimo non è solo diverso dall'ebraismo e dall'islam; entro il suo orizzonte, la stessa differenza che lo separa dalle altre due 'religioni del Libro' emerge in una dimensione che è inaccettabile per le altre due. In altre parole, quando un cristiano discute con un musulmano, essi non soltanto sono in disaccordo, ma sono in disaccordo sul loro stesso disaccordo: su cosa faccia la differenza rispetto alle altre religioni. (E, come ho ripetutamente provato a sostenere, *mutatis mutandis*, lo stesso vale per la differenza politica tra Destra e Sinistra: non c'è soltanto un semplice disaccordo, ma la stessa opposizione politica tra Destra e Sinistra appare in una luce diversa se percepita da Destra o da Sinistra.)

E questo 1° "universale concreto" di Hegel: se ogni particolarità implica il suo proprio universale, la sua propria nozione del tutto e il suo proprio posto all'interno di esso, non esiste nessun universale 'neutrale' che si configuri come un medium tra queste posizioni particolari. Dunque, lo 'sviluppo dialettico' di Hegel non è il dispiegamento di un contenuto particolare all'interno dell'universale, bensì un processo in forza del quale, nel passaggio da una particolarità ad un'altra, l'universale stesso che le comprende entrambe finisce per cambiare: 'universale concreto' descrive appunto questa 'vita interna' dell'universale stesso, questo processo di passaggio nel corso del quale l'universale che ambisce a circoscrivere l'intero processo è catturato in esso e sottoposto a trasformazione.

Laclau: classe, egemonia e l'universale contaminato

Vengo così a Laclau: dal mio punto di vista, tutte le sue notazioni critiche sono basate su ciò che ho definito il suo kantismo segreto, sul suo rifiuto dell'eredità hegeliana dell'"universale concreto".

Vorrei dunque iniziare dalla contro-tesi di Laclau: l'Idea Regolativa kantiana implica un contenuto positivo determinato che sarebbe dato in anticipo, mentre il conflitto aperto per l'egemonia non implicherebbe un simile contenuto... Nella misura in cui l'Idea Regolativa kantiana designa in ultima istanza anche una pura nozione formale della piena realizzazione della ragione, mi spingo a sostenere che l'inclinazione kantiana di Laclau sta sulla sua accettazione di un gap incolmabile tra l'entusiasmo per l'impossibile meta dell'impegno politico 316 e il suo più modesto contenuto realizzabile. È lo stesso Laclau a citare l'esempio del collasso del socialismo nei paesi dell'Europa dell'Est: molti di coloro che vi presero parte ne fecero esperienza come di un momento di sublime entusiasmo, come la promessa di una panacea globale, un evento che avrebbe realizzato la libertà e la solidarietà sociale, mentre i risultati furono assai più modesti democrazia capitalistica, con tutte le sue contraddizioni, per non parlare dello sviluppo di aspirazioni nazionalistiche.

La mia idea è che se accettiamo questo gap come orizzonte ultimo dell'impegno politico, non avremo più scelta: o dovremo ingannarci sul necessario e ultimo fallimento dei nostri sforzi - ritornare all'ingenuità e lasciarci prendere dall'entusiasmo - o dovremo adottare un atteggiamento di distacco cinico, prendendo parte al gioco, pur essendo pienamente consapevoli che il risultato sarà insoddisfacente⁶. Il kantismo di Laclau emerge in tutta la sua purezza quando fa i conti coi rapporti tra emancipazione e potere. Nel ribattere alla critica secondo cui, se il potere è implicito in ogni progetto di emancipazione, ciò non contraddice comunque l'idea che una piena emancipazione implichi l'eliminazione del potere, egli afferma: la contaminazione dell'emancipazione da parte del potere non è un'imperfezione empirica inevitabile cui dobbiamo arrenderci, ma implica semmai un ideale umano più alto di quello di un'universalità che rappresenterebbe un'essenza umana totalmente riconciliata: una società completamente riconciliata, una società del tutto trasparente, sarebbe sì completamente

libera nel senso dell'autodeterminazione, ma questa realizzazione totale della libertà equivarrebbe alla morte della libertà stessa, dato che tutte le possibilità di dissentire sarebbero eliminate. La divisione sociale, l'antagonismo e la sua necessaria conseguenza - il potere - sono il requisito stesso di una libertà che non elimini il particolare (EL, 208209).

Il ragionamento di Laclau è così riassumibile: lo scopo essenziale del nostro impegno politico, la piena emancipazione, non sarà mai raggiunto; l'emancipazione resterà sempre contaminata dal potere; tale contaminazione, tuttavia, non è dovuta solo al fatto che la nostra imperfetta realtà sociale non prevede un'emancipazione completa - ossia noi non ci misuriamo semplicemente con il gap tra l'ideale e la realtà imperfetta. Proprio la piena realizzazione della società emancipata significherebbe la morte della libertà, la costruzione di uno spazio sociale chiuso e trasparente, privo di aperture per il libero intervento dell'individuo - il limite della libertà umana costituisce dunque al tempo stesso la sua condizione positiva...

Ebbene, la mia idea è che un simile ragionamento riproduca quasi alla lettera l'argomentazione kantiana, nella Critica della ragion pratica, sul limite necessario delle capacità cognitive dell'uomo: Dio, nella sua infinita saggezza, ha limitato le nostre capacità cognitive per renderci agenti liberi e responsabili, dal momento che, se avessimo avuto un accesso diretto alla sfera noumenica, non saremmo stati più liberi, ma saremmo diventati simili ad automi ciechi. L'imperfezione umana è quindi, per Kant, la condizione positiva della libertà⁷.

L'implicazione nascosta, qui, è il complemento del "Puoi, perché devi!" di Kant, è la logica paradossale del "Non puoi, perché non devi!" - non puoi raggiungere la piena emancipazione, perché non devi raggiungerla, cioè perché questo significherebbe la fine della libertà! Rintraccio una simile aporia nella risposta di Laclau alla mia critica secondo cui egli non fa i conti fino in fondo con lo statuto storico della sua stessa teoria dell'egemonia.

A ben vedere, qui non ho fatto altro che rilanciare la sua stessa critica a Butler su un'assoluta storicità e dipendenza-dal-contesto: Butler si tiene a distanza dalla questione delle condizioni di dipendenza-dal-contesto e di storicità - se si fosse posta esplicitamente tale questione: avrebbe trovato davanti a sé due alternative, ai suoi

occhi entrambe spiacevoli: o avrebbe dovuto asserire che la storicità in quanto tale è un costrutto storico contingente, e dunque ci sarebbero società che non sono storiche e, di conseguenza, sono determinate trascendentalmente (ergo, l'intero progetto di Butler cadrebbe nell'auto-contraddizione); oppure avrebbe dovuto fornire una qualche ontologia della storicità in quanto tale, reintroducendo così la dimensione trascendentale-strutturale nella sua analisi (EL, 184).

Sarei tentato di dire che la stessa critica si potrebbe rivolgere a Laclau; ecco la sua risposta alla mia critica, secondo la quale egli non tiene conto dello statuto della sua stessa teoria dell'egemonia (è una teoria sulla costellazione storica, contingente, specifica dell'oggi, sicché se all'epoca di Marx l'«essenzialismo di classe» era una categoria adeguata, adesso avremmo bisogno di un pieno riconoscimento della contingenza, oppure si tratta di una teoria che descrive un a priori trascendentale della storicità?): Solo nelle società contemporanee vi è una generalizzazione della forma egemonica della politica, ma proprio per questa ragione dobbiamo interrogare il passato, e trovare lì forme incipienti degli stessi processi, oggi pienamente visibili; e, una volta che non li avremo rinvenuti, domandarci perché le cose fossero differenti (EL, 201).

Ciò che suona problematico in questa soluzione è che essa implicitamente assume il punto di vista evoluzionista pseudo-hegeliano che ho richiamato criticamente nel mio primo intervento: sebbene la vita sociopolitica e la sua struttura siano da sempre il risultato di lotte egemoniche, è nondimeno solo oggi, nella nostra specifica costellazione storica - nell'universo 'post-moderno' della contingenza globalizzata -, che la natura radicalmente contingente-egemonica del processo politico può finalmente 'venire/tornare a se stessa', per liberarsi della zavorra 'essenzialista'... In altre parole, il punto reale della questione è: qual è lo statuto esatto di questa 'generalizzazione della forma egemonica della politica' nelle società contemporanee? E essa stessa un evento contingente, il risultato di una lotta egemonica, o è il risultato di una qualche logica storica sotterranea, una logica non determinata dalla forma egemonica della politica?

La mia idea è che tale 'generalizzazione della forma egemonica della politica' dipenda essa stessa da un certo processo socioeconomico: è il capitalismo globale contemporaneo, con le sue dinamiche di

'deteritorializzazione', ad aver creato le condizioni per il tramonto della politica 'essenzialista' e per la proliferazione di nuove e molteplici soggettività politiche. Per chiarire ancora meglio: la mia idea non è che l'economia (la logica del capitale) corrisponda a una sorta di 'ancora essenzialista' che in qualche modo 'limita' la lotta egemonica - al contrario, io penso che sia la sua condizione positiva ciò che crea lo sfondo da cui può emergere poi una 'egemonia generalizzata'⁸.

Seguendo questa linea, sarei tentato anche di interrogare il rapporto tra 'lotta di classe' e politica dell'identità. Laclau, a tale proposito, fa due osservazioni. La prima: "l'antagonismo di classe non è inerente ai rapporti di produzione, ma ha luogo tra quei rapporti e l'identità del lavoratore al loro esterno" (EL, 202); esso emerge solo quando i lavoratori, come individui, quindi non come semplici incarnazioni di categorie economiche, per ragioni culturali o di altra natura, fanno esperienza della propria situazione come di una situazione 'ingiusta' e decidono di resistere. Non solo, ma anche nel caso in cui i lavoratori resistano, le loro richieste non saranno intrinsecamente anti-capitaliste, ma potranno mirare pure a obiettivi parziali, riformisti, che troveranno soddisfazione nel sistema capitalistico. Così, "la lotta di classe è solo una specie di politica dell'identità, destinata a diventare sempre meno importante nel mondo in cui viviamo" (EL, 204) - la posizione dei lavoratori non conferisce loro alcun privilegio a priori nella lotta contro il sistema⁹.

Sulla prima osservazione, non soltanto condivido la posizione antioggettivista di Laclau; penso, addirittura, che, quando egli oppone i rapporti 'oggettivi' di produzione alla lotta e resistenza 'soggettiva', stia già facendo troppe concessioni all'oggettivismo. Non esistono rapporti 'oggettivi' di produzione che possano poi provocare o non provocare un'azione di resistenza degli individui implicati: la stessa assenza di lotta e di resistenza - il fatto che entrambe le parti accettino questi rapporti senza resistenza - è già l'indice della vittoria di una delle due parti.

Non si dovrebbe mai dimenticare oltretutto che, malgrado alcune occasionali formulazioni 'oggettiviste', la riduzione di individui a categorie economiche incarnate (termini dei rapporti di produzione) non è per Marx un semplice fatto, ma l'effetto di un processo di

'reificazione', ossia un aspetto della 'mistificazione' ideologica compiuta nel capitalismo.

Quanto alla seconda osservazione di Laclau sulla lotta di classe - “è solo una specie di politica dell'identità, destinata a diventare sempre meno importante nel mondo in cui viviamo” (EL, 204) - si potrebbe controbatterla con il già menzionato paradosso della 'determinazione oppositiva', della parte della catena che sorregge il suo stesso orizzonte: l'antagonismo di classe appare certamente come uno degli elementi della serie di antagonismi sociali, ma allo stesso tempo è l'antagonismo specifico che “predomina sul resto, le cui relazioni, di riflesso, assegnano rango e influenza agli altri. È un'illuminazione generale che tocca tutti gli altri colori e ne modifica i toni particolari”. Il mio esempio qui è di nuovo la proliferazione di nuove soggettività politiche: tale proliferazione, che sembra relegare la 'lotta di classe' a un ruolo secondario, è il risultato della 'lotta di classe' nel contesto del capitalismo globale di oggi, dell'avanzare della cosiddetta società 'postindustriale'. In senso più generale, il mio disaccordo con Laclau consiste in questo caso nel fatto che io non accetto la premessa secondo cui tutti gli elementi che entrano nella lotta egemonica siano in linea di principio uguali: nella serie di lotte (economica, politica, femminista, ecologica, etnica, ecc.) ce n'è sempre una che, se da un lato è parte della catena, dall'altro sovradetermina segretamente il suo stesso orizzonte di riferimento¹⁰.

Tale contaminazione dell'universale ad opera del particolare è 'più forte' della lotta per l'egemonia (della lotta, cioè, che decide quale contenuto particolare egemonizzerà l'universale in questione): essa struttura in anticipo lo stesso campo di battaglia su cui la moltitudine di contenuti particolari si scontra per l'egemonia. Su questo punto concordo con Butler: la questione non ruota soltanto intorno all'individuazione dell'elemento che egemonizzerà lo spazio vuoto dell'universalità - la questione è anche, e soprattutto, quali segreti privilegi e quali inclusioni/esclusioni occorreranno affinché, innanzitutto, questo spazio vuoto emerga in quanto tale. “Soyons réalistes, demandons l'impossible!” Con ciò arrivo finalmente alla grande questione, il capitalismo stesso. Ecco la risposta di Laclau alla mia affermazione che gli assertori della politica post-moderna accettano il capitalismo come 'l'unica alternativa', rinunciando a ogni tentativo di

superare il regime liberalcapitalista: La difficoltà con frasi del genere è che non significano assolutamente nulla. [...] Dovremmo forse pensare che vuole imporre la dittatura del proletariato? O forse vuole socializzare i mezzi di produzione e abolire i meccanismi del mercato? E qual è la sua strategia per realizzare questi obiettivi? Qual è il modello alternativo di società che sta postulando? Senza quantomeno un abbozzo di risposta a questi interrogativi, il suo anticapitalismo non è che un parlare a vuoto (EL, 206).

Per prima cosa, intendo attirare l'attenzione sul significato di queste frasi: vogliono dire, in effetti, che oggi non si può immaginare un'alternativa valida al capitalismo globale - l'unica opzione per la Sinistra resta "l'introduzione di uno stato di regolazione e di controllo democratico dell'economia, così da evitare gli effetti peggiori della globalizzazione" (EL, 206), vale a dire misure di carattere palliativo che, rassegnandosi al corso degli eventi, si limitano a circoscrivere gli effetti dannosi dell'inevitabile.

Anche se questa è la situazione, penso che si dovrebbe almeno prender nota del fatto che la tanto acclamata 'proliferazione post-moderna di nuove soggettività politiche', il tramonto di ogni ossessione 'essenzialista', l'affermazione di una piena contingenza, trovano posto sullo sfondo della rinuncia silenziosa e della remissione passiva: la rinuncia all'idea di un cambiamento globale nelle relazioni fondamentali della nostra società (chi mette ancora seriamente in questione capitalismo, Stato e democrazia politica?) e, di riflesso, la remissione passiva al modello capitalistico liberal-democratico che resta sempre lo stesso, uno sfondo immutabile e da non mettere mai in questione, pur con tutta la proliferazione frenetica di una moltitudine di nuove soggettività. Insomma, l'idea di Laclau sul mio anti-capitalismo vale anche per ciò che egli chiama 'controllo democratico dell'economia' e, più in generale, per l'intero progetto di 'democrazia radicale', che o significa misure palliative per il controllo dei danni all'interno del capitalismo globale, oppure non significa un bel nulla.

Sono consapevole di quelli che dovrebbero chiamarsi, senza ironia, i grandi successi del capitalismo liberale: probabilmente mai nella storia dell'uomo così tante persone hanno goduto di un simile livello di libertà e di benessere materiale come nei paesi occidentali di oggi. Tuttavia, senza accettare il Nuovo ordine mondiale come un processo inesorabile

che ammette solo moderate misure palliative, io continuo a pensare, da vetero-marxista, che il capitalismo contemporaneo, proprio nel suo trionfo, riproduca nuove 'contraddizioni' che potenzialmente sono ancora più esplosive di quelle del tradizionale capitalismo industriale.

Una serie di 'irrazionalità' balza subito all'occhio: l'effetto della spettacolare crescita della produttività negli ultimi decenni si riflette nella disoccupazione, con la prospettiva a lungo termine che le società sviluppate abbiano bisogno solo del venti per cento della loro forza lavoro per provvedere al loro fabbisogno, e con il restante ottanta per cento ridotto allo stato di surplus, da un punto di vista puramente economico; l'effetto della decolonizzazione è che le multinazionali si comportano anche coi loro paesi d'origine come se fossero soltanto colonie; l'effetto della globalizzazione e della crescita del 'villaggio globale' è la ghettizzazione di interi strati della popolazione; l'effetto della tanto decantata 'scomparsa della classe operaia' è l'emergenza di milioni di lavoratori manuali che lavorano nelle fabbriche del Terzo Mondo, fuori dal nostro impressionabile sguardo occidentale...

Il sistema capitalista è qui di fronte al suo limite interno e alla sua auto-cancellazione: per la maggioranza della popolazione, il sogno del 'capitalismo senza conflitto' virtuale (Bill Gates) si sta trasformando in un incubo in cui il destino di milioni di persone sarà deciso da una iperspeculazione sui futures. Sin dall'inizio, la globalizzazione capitalistica - l'emergere del capitalismo come sistema mondiale - ha portato con sé il suo esatto contrario: la frattura, entro particolari gruppi etnici, tra quanti sono inclusi nella globalizzazione e quanti ne restano esclusi.

Oggi questa frattura è più radicale che mai. Da un lato, abbiamo la cosiddetta 'classe simbolica': non solo manager e banchieri, ma anche accademici, giornalisti, avvocati, e così via - tutti coloro il cui campo di lavoro è l'universo simbolico virtuale. Dall'altro, ci sono gli esclusi in tutte le loro varianti (disoccupati permanenti, senz'altro, minoranze etniche sottoprivilegiate, minoranze religiose, e così via).

Nel mezzo, c'è la ben nota 'classe media', appassionatamente legata alle forme tradizionali di produzione e di ideologia (per esempio, un lavoratore manuale qualificato, il cui lavoro è minacciato) e in conflitto con entrambi gli estremi, con l'alta finanza e l'accademia così come con gli esclusi, in quanto deviazioni 'non-patriottiche' o 'senza radici'. Come sempre accade con l'antagonismo sociale, l'attuale antagonismo di

classe funziona come un intricato gioco a tre che include tutti gli agenti, con mutevoli alleanze strategiche: le classi simboliche 'politicamente corrette' che per esempio difendono gli esclusi dagli attacchi della classe media 'fondamentalista', e via dicendo. La frattura tra questi gruppi sta diventando anche più radicale rispetto alle tradizionali divisioni di classe. Si potrebbe dire che sta raggiungendo quasi delle proporzioni ontologiche, con ciascun gruppo impegnato nello sviluppo della propria 'visione-del-mondo', della propria relazione con la realtà: la 'classe simbolica' è individualista, sensibile ai problemi ecologici e, allo stesso tempo, 'post-moderna', consapevole cioè che la stessa realtà è una formazione simbolica contingente; la 'classe media' non si discosta dai tradizionali principi etici di stabilità e di fede nella 'vita reale', con la quale la classe simbolica sta 'perdendo contatto'; gli esclusi oscillano tra il nichilismo edonistico e il fondamentalismo radicale (religioso o etnico)...

Non abbiamo forse a che fare nuovamente con la triade lacaniana di Simbolico, Immaginario e Reale? Non sono, forse, 'reali' gli esclusi, nel senso del nucleo che resiste all'integrazione sociale, e non è forse 'immaginaria' la 'classe media', ancorata alla fantasia di una società intesa come un armonioso tutto, corrotto però dalla decadenza morale? Il punto più importante di questa improvvisata descrizione è che la globalizzazione intacca le sue stesse radici: si può già percepire all'orizzonte il conflitto con il principio stesso della democrazia formale, se, ad un certo punto, la 'classe simbolica' non sarà più capace di contenere 'democraticamente' le resistenze della maggioranza¹¹.

A quale strategia ricorrerà questa classe per uscire dalla difficoltà? Non bisogna escludere niente, neanche l'uso della manipolazione genetica per rendere più docili coloro che resistono alla globalizzazione... Ancora, come dobbiamo rispondere all'attuale consenso predominante in base al quale l'epoca delle ideologie - dei grandi progetti ideologici come il socialismo o il liberalismo - è terminata, dal momento che siamo entrati nell'era post-ideologica della negoziazione razionale e del decision-making, basati su una percezione neutrale delle necessità economiche, ecologiche, ecc.? Questo consenso può assumere diverse forme, dal rifiuto, neoconservatore o socialista, di accettare e consumare la perdita dei grandi progetti ideologici attraverso una vera 'elaborazione del lutto' (vari tentativi di resuscitare

progetti ideologici globali), fino all'opinione neoliberale in base alla quale il passaggio dall'epoca delle ideologie all'era post-ideologica rientra nel triste, ma nondimeno inesorabile, processo di maturazione dell'umanità - proprio come un giovane uomo che deve imparare ad accettare la perdita dei grandi ed entusiastici piani dell'adolescenza per entrare nella vita quotidiana degli adulti, fatta di compromessi realistici, il soggetto collettivo deve imparare ad accettare il declino di progetti ideologici utopici e globali per entrare nell'era realistica della post-utopia...

La prima osservazione da fare su questo cliché neoliberale è che il riferimento neutrale alle necessità dell'economia di mercato, solitamente evocato per bollare i grandi progetti ideologici come utopie irrealistiche, è da inserire esso stesso nella serie dei grandi progetti utopici della modernità. Voglio dire - come del resto ha già puntualizzato Frederic Jameson - che ciò che caratterizza l'utopia non è la convinzione della bontà essenziale della natura umana, o qualche altra ingenuità del genere, bensì la convinzione che esista qualche meccanismo globale che, applicato alla totalità della società, la condurrà automaticamente verso lo stato bilanciato di progresso e felicità che tutti si augurano - e, proprio in questo senso, non è precisamente il mercato il nome per un simile meccanismo che, correttamente applicato, ci condurrà verso lo stato di eccellenza della società? Allora, di nuovo, la prima risposta della Sinistra a quanti - anch'essi di sinistra - lamentano la perdita dell'impeto utopico nelle nostre società dovrebbe essere che tale impeto è ancora vivo e vitale: non solo nel populismo 'fondamentalista' di destra che invoca il ritorno alle radici della democrazia, ma soprattutto tra gli stessi assertori dell'economia di mercato¹².

La seconda risposta dovrebbe tracciare una linea di demarcazione tra utopia e ideologia: l'ideologia non è solo un progetto utopico di trasformazione sociale senza reali possibilità di messa in atto; non meno ideologica è la posizione anti-utopica di quanti 'realisticamente' svalutano ogni progetto globale di trasformazione sociale definendolo 'utopico', cioè un sogno irrealistico e/o latore di un potenziale 'totalitario': la forma di 'chiusura' totalitaria oggi predominante assume la forma precisa del blocco mentale che ci impedisce di immaginare un

fondamentale cambiamento sociale, nell'interesse di una supposta attitudine 'realistica' e 'adulta'.

Nel seminario su l'ética della Psicoanálisis, Lacan ha sviluppato un'opposizione tra la 'canaglia' e lo 'stolto' come coppia di attitudini intellettuali: l'intellettuale di destra è una canaglia, un conformista che considera la mera esistenza dell'ordine dato come un argomento a suo favore, e si beffa del pensiero di sinistra per i suoi piani 'utopici', che necessariamente causeranno catastrofi; mentre l'intellettuale di sinistra è uno stolto, un buffone di corte che mostra in pubblico la menzogna insita nell'ordine esistente, ma in maniera tale da sospendere l'efficacia performativa del suo discorso. Negli anni immediatamente successivi alla caduta del socialismo, la canaglia era un neoconservatore assertore del libero mercato che rifiutava con crudeltà qualsiasi forma di solidarietà sociale, percepita come una sorta di sentimentalismo controproducente; mentre lo stolto era un decostruzionista critico della cultura che, attraverso i suoi procedimenti ludici, destinati a 'sovvertire' l'ordine esistente, ha finito per servire da complemento di quell'ordine stesso. Oggi, invece, la relazione tra la coppia canaglia-stolto e la dicotomia politica Destra/Sinistra tende sempre più a invertire i ruoli tradizionali della canaglia di destra e dello stolto di sinistra: non sono forse i teorici della 'terza via' le vere canaglie di oggi, figure che proclamano in pubblico una rassegnazione cinica, ovvero il necessario fallimento di ogni tentativo di cambiare veramente qualcosa nel funzionamento del capitalismo globale?

E non sono forse assai più attraenti gli stolti conservatori. Quei conservatori il cui modello originale della modernità è Pascal e che, per così dire, rovesciano le carte segrete dell'ideologia dominante, portando allo scoperto i suoi meccanismi fondamentali che, per rimanere operativi, dovrebbero essere rimossi?

Oggi, di fronte a un atteggiamento tanto disonesto della Sinistra, è più che mai importante, io credo, tenere aperto lo spazio utopico di un'alternativa globale, anche se rimarrà vuoto, vivendo un tempo di attesa, aspettando un contenuto per poterlo occupare. Concordo pienamente con Laclau sul fatto che, al tramonto dei due immaginari, lo Stato sociale democratico e il 'socialismo reale', la Sinistra abbia bisogno di un nuovo immaginario (una nuova visione globale in grado di mobilitare).

Oggi, però, il tramonto dell'immaginario dello Stato sociale così come di quello socialista è un cliché - il vero dilemma è quale atteggiamento assumere (come la Sinistra dovrà comportarsi) con l'immaginario dominante liberaldemocratico. A mio parere, la 'democrazia radicale' di Laclau e Mouffe è troppo prossima a una mera 'radicalizzazione' dell'immaginario liberal-democratico, e resta dentro il suo orizzonte.

Laclau, a questo punto, ribadirebbe probabilmente che il punto è trattare l'immaginario democratico come un 'significante vuoto' e ingaggiare una lotta per l'egemonia con gli assertori del Nuovo ordine mondiale del capitalismo globale la cui posta in palio sarà il contenuto di questo significante. Su questo, però, penso che abbia ragione Butler quando sottolinea che c'è anche un'altra via praticabile: non è “necessario occupare la norma dominante per produrre una sovversione interna dei suoi termini. A volte è importante rifiutare i suoi termini, per lasciare appassire il termine da sé, per fargli perdere forza” (TB, 178).

Ciò significa che la Sinistra è oggi di fronte a una scelta: accettare l'orizzonte liberal-democratico dominante (democrazia, diritti umani, libertà...), e ingaggiare una lotta per l'egemonia entro quest'orizzonte, o rischiare l'atteggiamento opposto, distanziandosi proprio da questi termini, rifiutando chiaramente l'attuale ricatto liberale che, non sollecitando alcuna prospettiva di cambiamento radicale, prepara la strada al totalitarismo. È mia ferma convinzione, è un mio assunto politico-esistenziale, che il vecchio slogan del '68, “Soyons réalistes, demandons l'impossible!”, resti sempre valido: sono coloro i quali propongono e difendono i cambiamenti e le risignificazioni all'interno dell'orizzonte liberal-democratico a esprimere il vero utopismo, convinti come sono che i loro sforzi otterranno qualche miglioramento cosmetico che ci presenterà infine un capitalismo dal volto umano.

Nel suo secondo intervento, Butler si destreggia in maniera mirabile con il rovesciamento che caratterizza il processo dialettico hegeliano: l'aggravata 'contraddizione' in cui la stessa struttura differenziale del significato collassa, dato che ogni determinazione diventa immediatamente il suo opposto, come in una 'danza folle', è risolta dalla improvvisa emergenza di una nuova determinazione universale.

L'immagine migliore è data, nella Fenomenologia dello spirito, dal passaggio dal 'mondo dello spirito estraniato' al terrore della

Rivoluzione francese: la pre-rivoluzionaria “frenesia di quel musico 'che ammucciava e mescolava trenta arie, italiane e francesi, tragiche, e comiche, di ogni risma; ora scendeva con nota da basso profondo sino all'inferno, ora, contraendo l'ugola, lacerava col suo falsetto le altezze dell'aria, a volta a volta furente e mansueto, imperioso e schernitore' (Diderot, Il nipote di Rameau)”¹⁴, diventa improvvisamente il suo esatto contrario: lo spirito rivoluzionario che persegue i suoi obiettivi con inesorabile fermezza.

La mia idea è che la 'danza folle' di oggi, la proliferazione dinamica di molteplici identità mobili, attenda anch'essa la sua risoluzione in una nuova forma di Terrore. La sola prospettiva 'realistica' è di fondare una nuova universalità politica scegliendo l'impossibile, prendendo posto dalla parte dell'eccezione, senza tabù, senza norme a priori ('diritti umani', 'democrazia'), rispettando le quali sarebbe per noi impossibile il compito di 'risignificare' il terrore, l'esercizio del potere, lo spirito di sacrificio... Se questa scelta radicale è screditata da qualche liberale puro di cuore che la definisce “Linkfaschismus”, 'fascismo di sinistra', ebbene: che lo sia!

Note

1 Mi rifaccio qui all'illuminante saggio di Joan Copjec, *The Euthanasia of Reason*, in Id., *Read My Desire. Lacan against the Historicists*, Cambridge 1994. È sintomatico che questo saggio, che è il saggio sulle basi e le conseguenze filosofiche del concetto lacaniano di differenza sessuale, non sia mai citato dalle critiche femministe di Lacan.

2 Qui di nuovo è possibile constatare come la chiave dell'idea lacaniana di Reale sia la sovrapposizione della differenza interna con quella esterna, elaborata in termini mirabili da Laclau: 'realtà' è un dominio esterno, delineato dall'ordine simbolico, mentre il Reale è un ostacolo inerente al Simbolico, qualcosa che blocca la sua attualizzazione dall'interno. L'argomento standard di Butler contro il Reale (che la stessa linea di separazione tra il Simbolico e il Reale è un gesto simbolico *par excellence*) non tiene conto di questa sovrapposizione, che rende il Simbolico internamente inconsistente e fragile.

3 Inoltre, come ho già evidenziato nei due precedenti interventi, Lacan ha una risposta specifica alla domanda su “quale contenuto specifico debba essere escluso affinché la stessa forma vuota della differenza sessuale emerga come campo di lotta per l'egemonia”: questo contenuto specifico è ciò che Lacan chiama *das Ding*, la Cosa impossibile-Reale o meglio ancora, nel Seminario XI, 'lamella', cioè la libido stessa in quanto oggetto immortale, “vita immortale o vita inestinguibile” che “è sottratta al soggetto vivente in virtù del fatto che è soggetta al ciclo della riproduzione sessuale” (J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali dell'analisi* [1964], Torino 2003, p. 199).

4 Il prezzo che Butler paga per questo suo rifiuto delle distinzioni concettuali è la semplificazione di una serie di basilari intuizioni psicoanalitiche. Per esempio, la sua tesi secondo cui “benché possa essere inevitabile che l'individuazione richiede una forclusione che produce l'inconscio, il resto, sembra altrettanto inevitabile che

l'inconscio non sia pre-sociale, ma un certo modo in cui persiste ciò che è ineffabile a livello sociale”, offusca la distinzione tra la forclusione che genera il reale traumatico e la rimozione di alcuni contenuti nell'inconscio. Ciò che è forcluso non persiste nell'inconscio: l'inconscio è la parte censurata del discorso del soggetto; è una catena di significanti che insiste sulT'altra scena' e disturba il flusso linguistico del soggetto, mentre il Reale forcluso è il nucleo 'estimo' dentro l'inconscio stesso.

5 K. Marx, Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857), ed. it. a cura di E. Grillo, Firenze 1968, p. 34.

6 Si dovrebbe aggiungere qui che nell'esperienza storica spesso troviamo il gap contrario: un agente introduce una misura modesta col solo scopo di risolvere qualche problema parziale, ma in seguito tale misura innesca un processo di disintegrazione dell'intero edificio sociale (come la perestroika di Gorbacèv, il cui scopo era solo quello di rendere più efficace il Socialismo).

7 Nella Critica della ragion pratica, Kant si è sforzato di rispondere alla domanda: che cosa accadrebbe di noi se avessimo accesso alla dimensione noumenica, al dominio delle cose stesse? “Ma in luogo della lotta che l'inclinazione morale deve ora sostenere con le inclinazioni, nel corso della quale l'anima, dopo alcune sconfitte, acquista a poco a poco la fortezza morale, Dio e l'eternità, nella loro maestà tremenda, ci starebbero costantemente dinanzi agli occhi. [...] la maggior parte delle azioni conformi alla legge avrebbe luogo per timore, poche soltanto per speranza, nessuna per dovere, e il valore morale delle azioni, da cui deriva il valore della persona e quello stesso del mondo agli occhi della suprema saggezza, non esisterebbe più. La condotta dell'uomo, finché la sua natura restasse qual è ora, si trasformerebbe in un semplice meccanismo in cui, come in un teatro di marionette, tutto gesticolerebbe bene, ma nelle cui figure non ci sarebbe più vita” (Critica della ragion pratica [1788], A265, in Id., Critica della ragion pratica e altri scritti morali, a cura di P. Chiodi, Torino 1995, p. 297). Dunque, per Kant, l'accesso diretto alla dimensione noumenica ci priverebbe della 'spontaneità' che forma il nucleo della libertà trascendentale: ci trasformerebbe in automi senza vita, o - per dirla in termini attuali - in 'macchine pensanti'.

8 Per evitare malintesi: sono ben consapevole della logica autonoma della lotta ideologica. Secondo Richard Dawkins, la 'funzione di utilità di Dio' nella natura vivente è la riproduzione dei geni; i geni (il DNA) non sono cioè un mezzo per la riproduzione degli esseri viventi, semmai il contrario: gli esseri viventi sono solo lo strumento per l'auto-riproduzione dei geni. La stessa domanda dovrebbe porsi a proposito dell'ideologia: qual è la 'funzione di utilità' degli Apparati Ideologici dello Stato? La risposta materialista è: né la riproduzione dell'ideologia in quanto rete di idee, emozioni, ecc., né la riproduzione di circostanze sociali legittimate da tale ideologia, ma l'autoriproduzione degli stessi AIS. Una 'medesima' ideologia può adattarsi a diverse forme sociali; può cambiare il contenuto delle sue idee, ecc., giusto per 'sopravvivere' come AIS. Ciò che sto affermando è che il capitalismo di oggi è una sorta di macchina globale che permette a una grande quantità di ideologie, dalla religione tradizionale all'edonismo individualista, di 'risignificare' ciascuna la propria logica e riempire così la propria struttura - anche i maestri del buddismo zen amano sottolineare che la pace interiore raggiunta nello stato satori ci permette di funzionare in maniera più produttiva nel mercato...

9 Per inciso, la mia principale critica alla politica dell'identità non è il suo 'particolarismo', bensì la sua insistenza sul fatto che solo la posizione particolare di colui che parla può legittimare o perfino garantire l'autenticità delle sue parole: solo i gay possono parlare dell'omosessualità; solo i tossicodipendenti possono parlare dell'esperienza della droga; solo le donne di femminismo... Qui bisognerebbe seguire Deleuze quando dice: "le esperienze privilegiate di ciascuno sono argomenti pessimi e reazionari (Negotiations 1972-1990, New York 1997; ed. or. Pourparler [1990])": sebbene possa consentire alle vittime di affermare la loro soggettività contro il discorso liberale, paternalistico e compassionevole, una tale 'autenticazione' data dall'esperienza diretta ha come effetto finale l'erosione delle basi stesse di politica emancipatoria.

10 Un altro esempio dal cinema: il 'trauma' di Paris is burning - film su un gruppo di americani neri, poveri, che, mettendo in scena una parodia, si travestono da signore bianche dell'alta società e ne imitano i rituali, accentuandone i tratti ridicoli - non è connesso né alla razza né al genere, ma alla classe. L'idea del film è che, delle tre barriere in

questione (classe, razza e genere), quella di classe, sebbene sia la meno 'naturale' (cioè la più 'artificiale', contingente, condizionata socialmente, in contrasto con l'apparente fondazione 'biologica' di genere e razza), sia la più difficile da oltrepassare: l'unico modo per il gruppo di spingersi oltre la barriera di classe, anche nella performance parodica, è di sovvertire la propria identità di genere e razza... (devo questa osservazione a Elisabeth Bronfen, Università di Zurigo).

11 Per un modello di analisi del capitalismo prossimo a quello che ho in mente cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione* (Milano 2002), un libro che prova a riscrivere il manifesto del partito comunista per il XXI secolo. Hardt e Negri descrivono la globalizzazione come una deterritorializzazione 'ambigua': il trionfante capitalismo globale ha penetrato tutti i pori della vita sociale, fino alle sue sfere più profonde, introducendo una dinamica del tutto nuova, che non si fonda più su forme consolidate di dominio patriarcali e gerarchiche, ma genera identità mobili e ibride. Tuttavia, la stessa dissoluzione di ogni legame sociale sostanziale apre una porta che non può essere più richiusa: essa supera i potenziali centrifughi che il sistema capitalistico non sarà più in grado di contenere completamente. Pur nel trionfo globale, il sistema capitalistico è quindi più che mai vulnerabile oggi - la vecchia formula di Marx resta ancora in piedi: il capitalismo genera i suoi stessi becchini.

12 Il paradosso dell'azione legale dell'amministrazione statunitense contro il monopolio di Microsoft fa qui davvero al caso nostro: quest'azione non dimostra forse che, lungi dall'essere semplicemente opposti, l'intervento regolativo dello Stato e il mercato sono dipendenti l'uno dall'altro? Lasciato a se stesso, il meccanismo del mercato porterebbe al completo monopolio di Microsoft, quindi all'auto-distruzione della competizione - solo attraverso un intervento diretto dello Stato (che costringa a scorporare le compagnie troppo grandi) la 'libera' competizione di mercato può essere conservata.

13 J. Lacan, *Letica della psicoanalisi*, in Id., *Il Seminario. Libro VII*, Torino 1959-1960.

14 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), ed. it. a cura di E. De Negri, 2 voll., Firenze 1963, voi. II, p. 73.